أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل

دراسة أصولية مقارنة

تأليف

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

مؤسسة الرسالة

أُصول

مذهب الإمام أحمد بن حنبل

دراسة أُصوليّة مُقارنة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انتشار بألوان الطيف

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

ISBN 978-9933-446-97-0

9 789933 446970

مؤسسة الرسالة ناشرون

دمشق - سوريا
هاتف: ٢٢١١٩٧٥ ١١ (٩٦٣)
ص.ب: 30597

بيروت - لبنان
هاتف: ٥٤٦٧٢٠ - ٥٤٦٧٢١
فاكس: ٥٤٦٧٢٢ ١ (٩٦١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠

Resalah Publishers

Damascus - Syria
Tel:(963) 11 2211975

Tel: 546720 - 546721
Fax: (961) 1 546722
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

E-mail:
resalah@resalah.com
Web site:
Http://www.resalah.com

أُصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل

دراسة أُصوليّة مُقارنة

تأليف

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب والميزان.

والصلاة والسلام على من أنزل الله إليه الذكر ليُبين للناس ما نُزِّل إليهم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان.

* * *

نوالي بين المتراكبات التاليات ـ المتعـاضدات في المعنى، والمتـدرجات في الرتبة ـ فنقول:

لا تستقيم حياة الناس، ولا يرشد سلوكهم إلا بالدين الحق.

ولا تصح صورة الدين الحق، ولا يتكامل نظامه، وتتسق شعبه، وتأتلق مقاصده في الذهن والوعي والشعور إلا بفقه منير سديد.

ولا يتأتى هذا الفقه السديد إلا وفق أصول صحيحة قويمة.

ونحسب أن المقام يقتضي مزيد بيان.

* * *

إن الإنسان ـ أنَّى كان، ومهما كان جنسه ولونه وعمله ـ لن يستطيع أن يتمتع بحياة صحيحة، مهتدية، مستقيمة، إلا إذا وفى بالشرط الكلي الضروري اللازم وهو: الاهتداء بالدين الحق:

* **﴿فإن آمنوا بمِثل ما آمنتُم بِه فقَد اهتَدوا وإن تَولّوا فإنما هُم في شِقاق﴾**.
* **﴿وقُل للذين أُوتوا الكتابَ والأُميين أأَسْلَمتم فإن أسلموا فَقد اهتَدوا﴾**.
* **﴿أوَ من كانَ مَيتاً فَأَحييناهُ وجَعلنا لَه نوراً يَمشي به في الناس كَمن مَثَله في**

الظُّلمات ليسَ بخارجٍ منها﴾،

* ﴿وبالحق أنزلْناه وبالحقِّ نَزل وما أَرسَلناك إلا مُبَشراً ونَذيراً﴾.
* ﴿والذينَ آمنوا وعَمِلوا الصالحاتِ وآمنوا بما نُزِّل على مُحمدٍ وهو الحقّ من ربهم كَفَّر عنهم سَيئاتهم وأصلحَ بالهم﴾.
* ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيرَ الإسلامِ ديناً فَلن يُقبل مِنه وهو في الآخِرة مِن الخاسرين﴾.

هذا هو الدين الحق.

* * *

وإنما جاء الدين الحق لكي يستضيْ به الناس.

والاهتداء بالدين الحق، والانتفاع به مشروطان بالفقه فيه، فما يرفع بالدين رأساً، من حُرم الفقه فيه.

وفي الكتاب والسنة دلائل ساطعة تقرن الاهتداء بالدين بالفقه فيه، كما تقرن الإعراض والضلال بالحرمان من الفقه فيه.

فلقد تجلت العلاقة بين التفقه في الدين، والاهتداء به في قوله تعالى: **﴿وما كانَ المؤمنون لِينفروا كافة فَلولا نَفَر من كُلِّ فِرقةٍ منهم طائِفَة ليتَفقَّهوا في الدين وليُنذروا قَومَهم إذا رَجعوا إليهم لَعلّهم يحذرون﴾**.

فلصحبة الرسول ﷺ ـ في الحرب أو السلام ـ حِكم جليلة، من أجلّها وأعظمها: التفقه في الدين.

ولئن اقترن التفقه في الدين بالاهتداء به، فإن الضلال قد لازم الحرمان من الفقه:

* ﴿إنا جَعلنا على قُلوبهم أكِنَّةً أنْ يَفقهوه وفي آذانِهم وَقْراً وإن تَدْعُهُم إلى الهُدى فَلَن يَهتدوا إذاً أبداً﴾.
* ﴿قالوا يا شُعَيب ما نَفْقَه كَثيراً مما تَقول﴾.

ذلك أن وظيفةَ القلب الأولى هي: الفِقه في آيات الله، فمن عَطَّل هذه

الوظيفة حُرم الفقه فيما يهديه، ويستبقيه إنساناً: ﴿ولقد ذَرَأْنا لجَهنَّم كثيراً من الجِنِّ والإنس لَهُم قلوبٌ لا يَفْقَهون بها ولَهُم أعينٌ لا يُبْصِرونَ بها ولَهم آذانٌ لا يَسْمعونَ بها أولئِكَ كالأنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلّ أولئك هُم الغافِلون﴾.

ولذا كان الرسل ـ عليهم السلام ـ يحرصون على تَبليغ رسالات الله بأساليب ميسرة للفقه، لئلا يكون في البلاغ مانعاً من التفقه في الدين.. قال موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿واحْلُل عُقْدةً مِن لساني يَفْقَهوا قَولي﴾.

وذلك: ﴿لِيَهلِكَ مَنْ هَلَك عن بَيّنة ويَحيا مَن حَيَّ عَن بَيّنه﴾.

إن الفقه في الدين هو مفتاح الخير، وآية السعادة، ومعراج الكمال. ولقد قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «مَن يُرِد اللهُ به خيراً يُفَقِهه في الدين»،

فالخيرية مشروطة بالفقه في الإسلام، ومفهوم المخالفة ـ هاهنا ـ هو: أن الذي لا يفقه في الدين لم يُرَد به خَيرٌ.

* * *

إذن، فللفقه في الدين مكانة علية.

بَيد أن الفقه ليس رجماً بالغيب، ولا ظناً من الظنون، ولا دعوى يدعيها كل أحد بلا عُدة، وبلا حجة.

إن هناك أصولاً صحيحة قويمة لا يحصل على فقه سديد إلا من عَلمها والتزمها في النظر والاستدلال، والترجيح والاختيار.

وأعظم هذه الأصول، وأولاها بالتقديم ـ مطلقاً ـ وبالالتزام ـ أبداً ـ:

أربعة أصول، هي: العلم بالكتاب العزيز، والعلم بالسنة المطهرة، والعلم بالعَربية، والعلم بالإجماع.

وثمة أصول أخرى مهمة هي: القِياس، واستصحاب الحال، وفتوى الصحابي، والمصلحة، وسد الذرائع، وشرع مَن قَبلنا، والعُرف، والاستحسان، والاجتهاد. ونعرض ـ في هذه المقدمة ـ للأصول الأولى الأربعة

لأهميتها الخاصة، مكتفين ـ فيما يتعلق بالأصول الأخرى ـ بالإحالة على ما ورد في الكتاب بشأنها:

١ ـ العلم بالقرآن الكريم:

العلم بتفسيره، وأسباب نزوله، وناسخه، ومنسوخه، وسائر ما لا يقوم الفهم الصحيح ـ للكتاب المجيد ـ إلا به.

إن القرآن الكريم هو مصدر الهدى، ومنبع العلم.

وليس يصح فقه بدون الرسوخ في العلم بالقرآن الكريم، وكيف يصح فقه مَن وَهَت صلته بمصدر العلم ونبعه؟

إن المُطلع على فقه الأئمة الأعلام، يجد نسيجاً فقهياً متيناً مؤتلفاً من معايير دقيقة، وبصيرة نافذة، ومعارف ثَرّة، وحصافة بالغة، ورجحاناً عقلياً، وتقديراً ذكياً لمقتضى الحال.

فما سر ذلك:

سره الرسوخ في العلم بكتاب الله جل ثناؤه.

وعلى الضد من ذلك، أمكن رد العتمة التي سادت الفقه في هذه الحقبة أو تلك إلى سبب رئيس وهو: قلة العلم، واضطراب الصلة بكتاب الله تعالى:

وليس أمام الذين يريدون نهضة فقهية قوية نضرة ـ في هذا العصر ـ إلا الابتداء بما يجب البدء به وهو: العلم الحقيقي بالأصل الأول: الكتاب العزيز.

ونرى أنه يتعين على الجامعات المتخصصة في العلوم الشرعية أن تعقد العزم، وتبني المناهج والخطط الدراسية على نحو يجعل الدارسين أزكى صلة، وأقوى علاقة، وأثبت علماً بالقرآن المجيد.

وللعلم بالقرآن الكريم منهج متبع، بينه علماء الإسلام.

قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ: فإن قالَ قائلٌ: فما أحسن طرق التفسير؟

فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يُفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمِل في مكان فإنه قد فُسر في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، قال تعالى: ﴿**وما أنْزلنا عَليكَ الكتابَ إلا لتبينَ لهم الذي اختلفوا فيه وهُدى ورحمة لِقوم يؤمنون**﴾. ولهذا قال رسول الله ﷺ: «ألا إني أوتيتُ القُرآنَ ومثله مَعه»، يعني السنة المُطهرة.

والغرض أنك تطلب تفسير القرآن من القرآن، فإن لم تجده فمن السنة، وإذا لم نَجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رَجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفَهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم، كالخلفاء الراشدين، والأئمة المهتدين المهديين، من أمثال عبدالله بن مسعود، فقد قال رضي الله عنه: والذي لا إله غيره ما نَزلت آية مِن كتاب الله إلا وأنا أعلم فيمن نَزلت، وأينَ نزلت، ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تَناله المَطايا لأتيته.

وإذا لم تجد التفسير في القرآن، ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة إلى أقوال التابعين كـ «مُجاهد بن جبر» فإنه كان آية في التفسير، فقد قال: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عَرضات من فاتِحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها.

ولهذا قال سفيان الثوري: إذا جاءك التفسير عن مُجاهد فَحسبك به، وكـ «سعيد بن جُبير» و«عكرمة مولى ابن عباس» و«عطاء بن أبي رباح» و«الحسن البصري» و«مَسروق بن الأَجْدَع» و«سعيد بن المُسيّب» و«قَتادة» و«الضَّحاك» وغَيرهم من التابعين ومن بَعدهم.

٢ ـ العلم بالسنة المطهرة:

ولا يصح فقه أحد ضعيف الصلة بالسنة، فقير العلم بها.

وكلما كان المرء أوفى علماً بالسنة، كان أزكى وأنضر فقهاً.

ولقد عزمنا ـ في هذه النقطة من السياق ـ على نفي خرافةٍ ما كان لها أن تنشأ، وأن تروج.

تلك الخرافة هي: المعارضة بين السنة والفقه، فهناك من يزعم أن أهل السنة أو الحديث ليسو بفُقهاء، وأن أهل الفقه بنوا فقههم وقَعّدوه بعيداً عن السنة.

وهذا محض خرافة، ومحض تَخَرُّص.

فمن يشتغل بالسنة، ويمهر فيها ـ حتى يصبح منهج السنة ملكة في طريقة تفكيره ـ لا بد أن يكون فقيهاً بارعاً.

والمشتغل بالفقه ـ تخصصاً غالباً، وفناً سائداً ـ لا يستقيم فقهه حتى يخرج من مشكاة السنة.

ولنأخذ الأئمة الأربعة ـ أبا حنيفة، ومالكاً، والشافعي، وأحمد ابن حنبل ـ مثالاً.

فكلهم فقيه.

وكلهم صاحب سنة.

ولنستمع إلى الإمام المنصف، الشاهد بالعدل، العليم بمناهج الأئمة الأربعة ومذاهبهم وهو: شيخ الإسلام ابن تيمية:

قال ـ عن أبي حنيفة ـ: «قال أبو يوسف ـ رحمه الله، وهو من أجل أصحاب أبي حنيفة، وأول من لُقّب: قاضي القضاة ـ لما اجتمع بمالك وسأله عن هذه المسائل، وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر، رجع أبو يوسف إلى قوله وقال: لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت. فقد نقل أبو يوسف أن مثل هذا النقل حجة عند صاحبه أبي حنيفة كما هو حجة عند غيره، لكن أبو حنيفة لم يبلغه هذا النقل، كما لم يبلغه ولم يبلغ غيره من الأئمة كثير من الحديث، فلا لوم عليهم في ترك ما لم يبلغهم علمه، وكان رجوع أبي يوسف إلى هذا النقل كرجوعه إلى أحاديث كثيرة اتبعها هو وصاحبه محمد، وتركا قول شيخهما لعلمهما بأن شيخهما كان يقول: إن هذه الأحاديث أيضاً حجة إن

صحت لكن لم تبلغه.

ومن ظنَّ بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بظن، وإما بهوى، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضي بالنبيذ في السفر مخالفة للقياس، وبحديث القَهقهة في الصلاة مع مخالفته القياس لاعتقاده صحتهما، وإن كان أئمة الحديث لم يصححوهما.

وقد بينا في رسالة: «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» أن أحداً من أئمة الإسلام لا يخالف حديثاً صحيحاً بغير عذر، بل لهم نحو من عشرين عذراً».

وقال ـ عن مالك ـ: «ثم من تدبر أصول الإسلام وقواعد الشريعة وجد أصول مالك وأهل المدينة أصح الأصول والقواعد، وقد ذكر ذلك الشافعي وأحمد وغيرهما».

«وقالوا للإمام أحمد: من أعلم بسُنة رسول الله ﷺ، مالك أم سُفيان؟ فقال: بل مالك، فقيل له: أيهما أعلم بآثار أصحاب رسول الله ﷺ مالك أم سفيان؟ فقال: بل مالك».

وقال ـ عن الشافعي ـ: «ومناقب الشافعي واجتهاده في اتباع الكتاب والسنة، واجتهاده في الرد على من يخالف ذلك كثير جداً، وهو كان على مذهب أهل الحجاز، وكان قد تفقه على طريقة المكيين أصحاب ابن جُرَيج كمُسلم بن خالد الزَّنْجي، وسَعيد بن سالم القَدّاح، ثم رَحل إلى مالك وأخذ عنه «الموطأ»، وكمل أصول أهل المدينة وهم أجل علماً وفقهاً وقدراً من أهل مكة من عهد النبي ﷺ إلى عهد مالك، ثم اتفقت له محنة ذهب فيها إلى العراق، فاجتمع بمحمد بن الحسن، وكتب كتبه وناظره، وعرف أصول أبي حنيفة وأصحابه».

«والشافعي ـ رضي الله عنه ـ قرر أصول أصحابه، والكتاب والسنة، وكان كثير الاتباع لما صح عنده من الحديث».

وقال ـ عن أحمد ابن حنبل ـ: «ومن كان خبيراً بأصول أحمد ونصوصه عرف الراجح في مذهبه في عامة المسائل، وإن كان له بصر بالأدلة الشرعية

عرف الراجح في الشرع، وأحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصاً كما يوجد لغيره، ولا يوجد له قول ضعيف في الغالب إلا وفي مذهبه قول يوافق القول الأقوى، وأكثر مفاريده التي لم يختلف فيها مذهبه يكون قوله فيها راجحاً كقوله بجواز فسخ الإفراد والقِران إلى التمتع، وقبوله شهادة أهل الذمة على المسلمين عند الحاجة، كالوصية في السفر، وقوله بتحريم نكاح الزانية حتى تتوب». إذن ، فللإمام أحمد اختياره، أو اجتهاده، أو مذهبه الفقهي، وهو ـ مع ذلك ـ محدث، وصاحب سنة.

وهكذا الأئمة الأربعة.
كلهم فقيه.
وكلهم صاحب سنة.
فالسنة ـ من ثم ـ هي الأصل الثاني الذي ينبني عليه فقه قويم.

٣ ـ العلم بالإجماع:

فلا يرشد فقه أحد من الناس حتى يعلم: علامَ اجتمعت الأمة وفيمَ اختلفت.

فمن زعم أن الأمة مختلفة في كل شيء، ولا تجتمع على شيء، فقد بنى زعمه هذا على أساس أن ليس هناك يقينيات وثوابت ـ في الإسلام ـ لا يجوز الاختلاف فيها.

وهذا زعم خاطىء من الناحية العلمية، حيث إن الإجماع حاصل في الأمة الإسلامية على ما يجب الإجماع عليه من حكم، أو دلالة، أو غير ذلك. مما يقتضي الإجماع.

وهو زعم مفسد من الناحية العملية، بمعنى أنه يجعل أمر الأمة مريجاً لا يعتصم بعاصم، ولا يستقر على قرار.

وهناك من يوسع ـ وهماً ـ دائرة الإجماع حتى يضيق ـ من جهة أخرى ـ ما وسعه الله من اجتهاد، واختلاف نوعي، وتنازع في شيء يجب أن يرد إلى الله ورسوله.

قال ابن تيمية: «معنى الإجماع: أن تجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن كثير من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة».

فالعلم بالإجماع ـ من حيث مواطنه، ودائرته، ومجاله ـ أمر ضروري لكل فقيه، وأصل لا يرشد الفقه الا بالتمكن فيه.

٤ ـ العلم بالعربية:

الكتاب والسنة نصان عربيان.

فالقرآن الكريم نص عربي مُعجز.

والسنة النبوية إنما هي ذروة البيان العربي فيما دون مرتبة النص القرآني المتحدَّى به.

ولا يستقيم علم بكتاب، ولا بسنة، ولا يصح فقه في الكتاب، ولا في السنة إلا بالعلم المكين في لسان العرب.

إن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا أعلم الناس بالكتاب والسنة وأفقههم فيهما.

لماذا؟

لأنهم كانوا أعلم الناس بلسان العرب.

وما وجدنا فقيهاً بارعاً في الفقه، إلا وجدناه عالماً نِحريراً في لسان العرب.

وكلما انتشر العِيُّ، وسادت الركاكة، واستعجم اللسـان، والقلم، قل الفقه، وغشيه من الظلام ما غشيه.

* * *

إن العلم بهذه الأصول الأربعة الكبرى هو: منهج الإمام أحمد بن حنبل في النظر، والاستنباط، والترجيح، والاختيار:

فقد كان هذا الإمام الكبير عليماً بكتاب الله تعالى: تفسيره، وأسباب نزوله، وناسخه، ومنسوخه، ومقاصده.

وكان عليماً بسنة رسول الله ﷺ: عِلمَ رواية، وعلم دِراية.

وكان عليماً بالإجماع: مَواضعه، ودائرته. وحُجِّيته.

وكان عليماً بلسان العرب: وضعاً واستعمالاً، واشتقاقاً، وإعراباً.

وعلى هذه الأصول الأربعة العظيمة بنى الإمام أحمد مذهبه ـ إلى جانب أصول أخرى معتبرة ـ.

وبذلك أصبح واحداً من الأئمة الأربعة الكبار الذين يمثلون جمهور علماء أهل السنة والجماعة، والـذين تقبلتهم الأمة أحسن قبـول، وترضت عنهم، ولهجت بذكرهم الحسن جيلاً بعد جيل.

* * *

كان جهدنا ـ في هذا الكتاب ـ هو: استجلاء أصول مذهب الإمام أحمد في الفقه، وصب هذه الأصول في سياق منهجي متكامل الحلقات، وخدمتها علمياً بالترتيب والإخراج.

وهو جهد:

* أملاه الحرص على تقديم المنهج الصحيح لفهم الإسلام.

* واستدعاه التقدير العميق الجم للعلم النافع الذي تركـه لنا الإمام أحمد.

* واقتضاه التقدير العظيم لشخصية الإمام أحمـد ابن حنبل: الرجل

الذي عاش بالحق، وللحق، فنصر دين الإسلام بالحجة، والكلمة، والسلوك، والموقف.

وتَطلبه نهوض المسلمين في العصر الحاضر، فهذا النهوض، أو الإحياء متعلق بالاستمساك بالأصول القويمة.

ومن هنا، فإن هذا الكتاب خريطة علمية وفكرية للفهم القويم، والاجتهاد السليم، والعمل النافع.

خريطة علمية وفكرية بين يدي العلماء والمصلحين الذين يسهمون في بناء نهضة المسلمين المعاصرة.

* * *

وإذ نقدم ـ للإخوة القراء ـ الطبعة الثالثة من هذا الكتاب ـ الذي هو في الأصل رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر سنة ١٣٩٣هـ ـ فإننا نود أن نشير إلى التعديلات والإضافات التي تميزت بها هذه الطبعة بحمد الله وتوفيقه:

١ ـ فقد حذف الفصل الخاص بأصول الإمام أحمد في العقيدة، فهذا إجراء اقتضاه التركيز على التخصص ـ وهو أصول الفقه ـ والترتيب الفني للسياق في المجال. على أن لديَّ العزم ـ بإذن الله وتوفيقه ـ أن أفرد منهج الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في العقيدة في كتاب مستقل، نظراً لأهمية ذلك في هذا العصر الذي زاغ فيه كثير ممن يدعي الإسلام، والإسلام منه براء، وصعب على كثير من أبناء المسلمين التمييز بين الحق والباطل في مجال الاعتقاد، وركزت القوى المعادية للمسلمين على إبراز الفرق الضالة، المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة، ودعمها مادياً وإعلامياً، والإمام أحمد ـ رحمه الله ـ يمثل قمة من قمم أهل السنة والجماعة، فإبراز منهجه في الاعتقاد، وبيان آثاره في العقيدة، من شأنه أن يعين على انتشار عقيدة أهل السنة والجماعة، ويرد على الفرق الضالة، والأهواء المنحرفة.

٢ ـ بذلت عناية إضافية في ضبط النص ـ لا سيما الآيات والأحاديث ـ.

٣ ـ ضبطت الأعلام، وترجمت لها على نحو أوسع، مع ذكر مصادر الترجمة لها.

٤ ـ خرجت الأحاديث باستيعاب وشمول، وكذلك الآثار والأشعار.

٥ ـ استدركت الأخطاء الواردة في الطبعات السابقة ـ سواء أكانت أخطاء مطبعية أم لغوية أم غير ذلك.

٦ ـ رفد الكتاب بفهارس شاملة تنتظم الآيات، والأحاديث، والأعلام، والموضوعات، وذلك لكي تسهل الاستفادة من الكتاب.

٧ ـ كما تضمنت هذه الطبعة فوائد وإضافات جديدة انتثرت في فصول مختلفة، وصحائف متعددة.

نسأل الله تعالى أن يرزقنا الفقه في دينه، وأن ينفع بهذا الكتاب، وأن يجعل عملنا خالصاً لوجهه، متقبلاً عنده، كما أسأله أن يجزي إمامنا ـ الإمام أحمد ابن حنبل ـ رحمه الله ـ، وسائر أئمة المسلمين أحسن الجزاء، لقاء ما بذلوا في سبيل الإسلام عقيدة وشريعة، بياناً للحق، ودفاعاً عنه، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين.

والحمد لله رب العالمين.

وكتب في الرياض — عبدالله بن عبد المحسن التركي

في السادس من شهر رمضان ١٤٠٨ هـ.

تمهيد

إن الحمد لله، نحمدُه ونَستعينه، ونَستغفره، ونستهديه، ونعوذ به من شرور أنفسنا، ومن سَيئات أعمالنا. من يَهدِه الله فهو المهتدِ، ومَن يُضلل فلا هادي له، وأشهدُ أن لا إله إلا الله وَحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بَعثه الله بالحقِ والهدىٰ والرشاد، فَبلَّغ الرسالة وأدَّى الأمانة، وتَرك أمته على المحجّةِ البيضاء لَيلها كنهارها، لا يَزيغ عنها إلا هالك.

وبعد؛ فقد أكمل الله لهذه الأمة دينها، وأتمَّ عليها بذلك النعمة **﴿اليَوْمَ أكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ، وأتْمَمْتُ عَلَيكُمْ نِعْمَتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾** [المائدة: ٣].

وإكمالُ الدين لهذه الأمة يعني عدم حاجتها في تشريعاتها وأحكامها لأي نظام من نُظم البشر، ويعني استقلالَ الشريعة الإسلامية في أصولها وفروعها، وأنها وحدها كافيةٌ لإصلاح الناس، ولإقامة نهضة عالمية تستمد أصولها من وحي السماء. وحيث أراد الله أن تكونَ رسالة محمد ﷺ خاتمة الرسالات؛ جعلها عامةً لجميع الثقلين الجن والإنس، شاملةً لجميع جوانب الحياة ومشكلاتها، صالحةً لكل زمان ومكان، خالدة إلى أن يرِثَ اللهُ الأرضَ ومن عليها.

وهذه الصفات والخصائص لم تتوافر لأي تشريع سَماوي أو أرضي غير التشريع الإسلامي، الذي تعهد اللهُ بحفظه **﴿إنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وإنَّا لَهُ لحَافِظُونَ﴾** [الحجر: ٩]، **﴿لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ من حَكيمٍ حَمِيدٍ﴾** [فصلت: ٤٢].

وكمالُ الدين وانقطاع الوحي بوفاة الرسول ﷺ لا يعني أن الشريعة نصت على حكم كل جُزئية من جزئيات الحياة، وما يَجِدُّ من مشكلاتها لأن النصوص متناهية محدودة، والقضايا والوقائع والحوادث غيرُ متناهية ولا محدودة، ولكن الشريعة جاءت ـ بجانب الأحكام الجزئية ـ بالخطوطِ العريضة، والقواعدِ العامة التي يُمكن أن تُرد إليها أية قضية، ويُستنبط لها منها حكم، فما كان من الوقائع الثابتة التي لا يتغير حكمها لأي ظرف، جاءت الشريعة له بأحكام ثابتة مفصلة كالعبادات، وأحكام المواريث والنكاح، ونحو ذلك، وما كان في حياة الناس قابلاً للتجديد والتغيير، حدَّدَتِ الشريعةُ قواعده العامة، وأصوله الكلية، وتركت للمجتهدين الاستنباط لما يَجِدُّ من الوقائع، وتطبيق القواعد والنصوص عليها.

ومن هنا كان منصب الاجتهاد في الشريعة فرضاً على الأمة، لأنها به تسير في حياتها على شريعة الله، وتَحتكِم إليها، وكان العلماء ورثةَ الأنبياء. فقام صحابة رسول الله ﷺ من بعده بما وجب عليهم تجاه دينهم وشريعتهم، مرجِعُهم الأساسي في ذلك كتابُ ربهم وسنةُ نبيهم ﷺ وتعاقبت الأمةُ على هذه الوراثة خلفاً عن سلف، وبانتشار الإسلام في البلاد المفتوحة، وتَفرّق الصحابة ومن تبعهم فيها، وتنوُّعِ البيئات والمؤثرات، واختلافِ المناهج والنزعات والمشارب؛ تعدَّدتِ المذاهب الفقهية، وتنوَّعت تنوعَ اجتهاد واستنباط، لا تعصباً لقول أو طائفة.

وكان مِن أبرز المذاهب الإسلامية التي انتشرت وكثر أتباعُها المذاهبُ الأربعة: المذهب المالكي، والمذهب الحنفي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي، وعلى رأس كل مذهب إمام جليل، جاهد في الله حقَّ جهاده، وأخلص لله ولرسوله فيما قام به من أعمال، ظهرت آثارُها في تلامذته وأتباعه، وتميَّزت المذاهب بميزات، وتتابعت الأجيالُ على دراستها، والكتابة فيها، وفي أصحابها، ولن تنقطِعَ هذه الدراسة ما دامت الأمة متصلة بماضيها، معتزة بتشريعها وتراثها.

وهـذه الدراسـة عن أصول مـذهب الإمام أحمـد ضمن تلك السلسلة المستمرة بإذن الله تعالى.

أهمية الموضوع:

إن دراسة الأصول والاطِّلاع على كتبه أمر مهم لطالب العلم، ذلك أن التحصيل فيه يُؤتى آثاراً واضحة في مُخْتَلِفِ العلوم لصلته القوية بها، ومن لم يدرس أصول الفقه كانت مقاييسه في الاستنباط والخلاف والترجيح عند دراسة الفروع ضعيفةً.

فدراسته ضروريـة لدارس الفقـه، والحديث، والتفسـير، وغيرهـا من العلوم.

أمـا أهميةُ دراسـة أصولِ مـذهب الإمـام أحمـد بن حنبـل عـلى وجـه الخصوص، فتكمُنُ في معرفة أسباب كثيرة، أهمها:

١ ـ أن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ قد اشتهر لدى النـاس محدثـاً، وميلُه للحديث وآثاره فيه جعلت الكثيرين يُعْنَوْنَ به محدثاً فقط، دون أن ينظروا إلى الجوانب الأخرى في حياته العلمية.

وحيث إن مذهبه ـ رحمه الله ـ قد اتَّسع واشتهر، وكثر أتباعُه، وامتاز عن غيره من المذاهب، فلا بد من إبراز الجوانب الهامة في حياة مؤسسه العلمية، وبخاصة أصول الاستنباط التي قامت عليها الفتاوى وتفريع الأحكام.

٢ ـ أن كثيراً من الناس كان ـ ولا يزال ـ يعتقِدُ أنه ليس للحنابلة كُتب أصول مستقلةَ الوِجهة، واضحةَ النزعة. وهذا مما دعاني للبحث والتنقيب عن كتب الأصول الحنبلية، فتبيَّن لي أن لهم كتباً أصيلة، مستقلة، واضحة، قديمة التأليف، ولكنها مع الأسف لم تُطبع بعد، وكثير من الحنابلة الموجودين حالياً لا يعرِفُ عنها شيئاً، مع أنها أولى بالطبع والدرس مما هو مطبوع، وسنذكر شيئاً منها عند كلامنا على المصادر التي اعتمدت في كتابة هذا البحث.

٣ ـ أن المذهب الحنبلي هو المذهب السائد حالياً في شبه جزيرة العرب، وهو المنتشر بين الدارسين فيها، والمقرَّرُ في دور العلم والجامعات بها، أصولاً وفروعاً. فدراسةُ أصوله وتوضيحها مما يخدِم هـذا المذهب، ويُيسر دراستَـه، والاطلاعَ عليه والاستفادةَ منه لمن أراد. وإن كان العلمُ في حد ذاته ليس حجراً على بلد دون أخرٍ، أو قوم دون آخرين، ولكن مجالُ الاستفادة يختلِف باختلاف البيئات والظروف والأحوال.

٤ ـ من خلال مُطالعاتي وقراءاتي عن الإمام أحمد: شخصيته، وعلمه، وآثاره، تبين لي أنه تَصدق عليه عبارة: «الرجل المعروف المجهول». ذلك أن ما يجهله الناس عنه أكثر مما يعرفونه، وأنه حتى الآن لم يُعطَ حقه من الدراسة والتأليف مما جعلني أُعنى عناية خاصة بالكتابة عنه، وعن مذهبه، وما يتَّصِلُ به. ولدي العزمُ ـ إذا مد الله في العمر وتيسرت الأسباب ـ على متابعة الدراسة والكتابة عن الإمام أحمد رحمه الله في جوانبه المتعددة، محدثاً، وفقيهاً، ومجاهداً، وصابراً، وورعاً. . . الخ.

البحث عن مصادر الكتاب:

قبل أن أبدأ في الكتابة في هذا الموضوع كان عليَّ أن أبحث عن المصادر والمراجع له، وما كُتِبَ عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ استقلالاً، أو ضمناً، وما كتب عن المذهب الحنبلي في أصوله وفروعه، وعن تراجم أصحاب الإمام أحمد، وما فيها من أخبار وروايات. وقد أدركتُ أن الطريقَ طويل وشاق يتطلَّب الصبر والدأب والمواصلة، فاستعنتُ بالله، فهو خير معين، وعقدت العزم على سلوك الطريق، واتجهتُ إلى الله وحده أن يُوفقني لعبوره، وأن يجعل العمل خالصاً لوجهه الكريم مؤدياً لغرضه العـظيم، فاتجهت إلى المكتبـات ودور الكتب، والفهارس الخاصة والعامة، والشخصيات العلميـة البارزة، للتنقيب والبحث والسؤال والاسترشاد، وتجميع المعلومات، ومعرفة أماكن البحث ومظانه.

وقد ركزت في الدرجة الأولى على فهارس المخطوطات، وتتبعتها لمعرفة ما

فيها من كتب مخطوطة عن الإمام أحمد وأصول الحنابلة، لأنها في اعتقادي هي التي تكشف مجهولاً للناس، وتجعل للموضوع ميزة في مجال البحث العلمي.

فبحثت في مكتبات المملكة العربية السعودية، والتي فيها مخطوطات لها أهمية كمكتبات المدينة المنورة، ومكةَ المكرمة، ثم اتجهت لمصر، ولمكتبة الأزهر، ودار الكتب الوطنية، ومعهد المخطوطات، ثم للشام، وفي المكتبة الظاهـرية خاصة حيث توجد أكثر كتب الحنابلة المخطوطة وخاصة في علم الأصول، ثم في تركيا، وفي العراق، وفي غير ذلك مما استطعت الاطلاعَ عليه، ومعرفة ما فيه، سواء كان ذلك شخصياً، أو عن طريق المراسلة والسؤال. ولا أُبالغ إذا قلت: إن الدهشة أخذتني حينما تبيَّنت لي المئاتُ من المخطوطـات في مذهب الحنابلة كلها رهن المكتبات، حبيسة لم تر النور بعد، رغم أهميتها وحاجة الناس إليها، وأنه لم يطبع للحنابلة ـ وخاصة في الأصول ـ إلا نَزْرٌ يسير بالنسبة لما هو مخطوط، وقد تجمَّعت لدي قوائم بالمخطوطات وأماكن وجودها ومعلومات عنها، أرجو أن يُيسر الله لي الفرصة لإخراج كتيب يكشف عنها، ويدل الراغبين في الإطلاع عليها.

المصادر الأصلية المعتمدة في الكتاب:

بعد مطالعـات كثيرة في مصـادر البحث، ومراجعـه، وخاصـة كتب الأصول الحنبلية، المخطوط منها والمطبوع، وتجميع معلومـات وقصاصـات في مسائـل البحث وموضوعاته، تحدد لدي الهيكلُ العظمي للموضوع، وتصورته تصوراً كاملاً، وعرفت المصادر التي لا بد منها فيه، وقيمتها العلمية، وما كان منها مكرراً مع البعض، أو منقولاً عنه.

وفيما يلي أشير إلى أهم تلك المصادر وقيمتها العلمية:

١ ـ «العدة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلىٰ، نسخة مخـطوطة بـدار الكتب المصريـة، وفيها خـرم قليـل في أولهـا، وهي كـاملة ومكتـوبـة بخط

واضح[1]. والقاضي معروف في المذهب الحنبلي، فهو شيخ المذهب في زمانه، وله المصنفات الكثيرة في الأصول والفروع، وأول من كتب في الأصول من الحنابلة فيما اطلعت عليه هو القاضي أبو يعلى ـ رحمه الله ـ ويمتاز كتاب «العدة» بكثرة إيراده للروايات والنقول عن الإمام أحمد، وهو قريب العهد به، وكلما قرب العهد من الإمام كان النقل أوثق، ويمتاز أيضاً بتخريجه لما نقل عن أحمد، وجمعه بين الروايات المختلفة، وحمله بعض الأقوال على بعض الوجوه. كما أن الكتاب يمتاز أيضاً بإيراد خلاف الأصوليين، وذكر أصحاب الأقوال وأدلتهم ومناقشتها، والرد عليها، والاختيار والترجيح، والانتصار لما يراه الحق، فشخصية المؤلف بارزة فيه، وليس ممن يعتمد على النقل فقط، أو ذكر الأقوال فقط، أو من يقلد غيره في الكتابة.

فقيمة الكتاب بين كتب الأصول من الناحية العلمية ممتازة، أما قيمته عند الحنابلة، فغالب من جاء بعده استفاد منه، ونقل عنه، وأشار إلى ما فيه، فهو يعتبر أساساً لمن جاء بعده، وإن كان هناك علماء قد جاؤوا من بعد، لهم اجتهاداتهم واختياراتهم، وإن خالفت أقوال القاضي أبي يعلىٰ في بعض الأحيان، كأبي الخطاب، وابن عقيل، وابن تيمية رحمهم الله.

وقد اعتمدت كثيراً على كتاب «العدة» ونقلت عنه الروايات والنصوص عن أحمد وأصحابه.

وقد اختصر القاضي كتابه «العدة» في مختصر لطيف. موجود منه نسخة مخرومة في مكتبة الأوقاف ببغداد.

٢ ـ «التمهيد في أصول الفقه» لأبي الخطاب، نسخة مخطوطة في المكتبة الظاهرية بدمشق، كاملة، وخطها واضح.

وأبو الخطاب من تلاميذ القاضي أبي يعلى، ومن شيوخ الحنابلة، وله مؤلفات في الأصول والفروع، وكتاب «التمهيد» من كتب الأصول المشهورة

---

(١) وقد طبع الكتاب سنة (١٤٠٠) هـ، بتحقيق الدكتور أحمد سير مباركي.

لدى الحنابلة، وقد تبع في كثير منه شيخَه أبا يعلىٰ في إيراد الأقوال، والاستدلال والمناقشة، إلا أنه قد يختار خلاف رأي شيخه أحياناً، وقد يتوسع في المسألة حينها يذكر الاعتراضات والردود عليها، ومناقشة الأدلة وهو كتاب له قيمته العلمية أيضاً بالنسبة لكتب الأصول المؤلفة من غير الحنابلة، وبالنسبة للحنابلة الذين كتبوا بعده حيث ينقلُون منه، ويشيرون إلى ما فيه من آراء واختيارات.

٣ ـ «الواضح في الأصول» لابن عقيل، مخطوط، بالمكتبة الظاهرية بدمشق، وهو كتاب ضخم، وفيه بعض الخروم في بعض الأجزاء والصفحات.

وابن عقيل من تلاميذ القاضي أبي يعلىٰ، ومشهور لدى الحنابلة وغيرهم، بشخصيته العلمية، واختياراته الموفقة، وهو حرٌّ الرأي، شجاعٌ فيما يقول.

وكتابه «الواضح» كتاب ممتاز سلك فيه طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما رأيت، إذ قد جعل في مقدمة كتابه مدخلاً إجمالياً للأصول، يعتبر ـ في الواقع ـ مفتاحاً لمسائل الأصول وقضاياه التي قد يصعب فهمها على البعض.

وعنايته بنقل الروايات والنصوص عن أحمد أقل من أبي الخطاب وأبي يعلىٰ.

والخلاصة: أن قيمة الكتاب العلمية بين كتب الأصول وبين مؤلفات الحنابلة قيمة مُتَميزة، فمن جاء بعده ينقل عنه، ويشير إليه، ويثني على صاحبه، ولعل الله يُيسر له النور ليخرج لطلاب العلم.

٤ ـ «روضة الناظر» لابن قدامة، كتاب مطبوع في المطبعة السلفية بمصر، وابن قدامة من علماء المذهب المشهورين، والذين لهم قدم راسخة في العلم، وله مصنفات في الأصول والفروع، من أهمها وأشهرها كتاب «المغني» في الفقه. وكتاب «الروضة» في الأصول من أشهر كتب الحنابلة المطبوعة، ولكن قيمته العلمية ليست كقيمة كتاب القاضي وأبي الخطاب وابن عقيل، إذ هو مختصر كتاب «المستصفى» للغزالي، مع العناية بذكر القواعد الأصولية عند الحنابلة. وهو مطبوع ومتداول ومعروف لمن لهم دراية بهذا الفن، وقد اختصره الطوفي الحنبلي في كتاب سماه: «البلبل» وشرح هذا المختصر، وقد علق عليه ابن بدران

الحنبلي من المتأخرين، وسنشير إلى ذلك بعد قليل.

٥ ـ من الكتب المطبوعة التي اعتمدت عليها في أصول الحنابلة «المسودة» لآل تيمية، وهي مجموعة نقول عن القاضي، وأبي الخطاب، وابن عقيل، وغيرهم، ممن سبق آل تيمية، مع بعض الاختيارات والتعقيبات منهم. وينقُصُها الاستيعاب والتبويب والترتيب والتنسيق والفهرسة.

وهي من الكتب التي قد اعتنت بجمع الروايات في مذهب أحمد، وأقوال الأصوليين من أصحابه.

٦ ـ كذلك كتابات ابن تيمية في الأصول، وهي مطبوعة: إما في رسائل مستقلة، وإما في «الفتاوى الكبرى» الطبعة القديمة، وإما في «مجموع الفتاوى» الطبعة السعودية، وابن تيمية معروف بين أئمة الحنابلة بقوته العلمية، وحريته في الرأي، واختياراته الجيدة.

وهو في كتاباته غيرُ مقلد، ويُحقق أحياناً مذهب أحمد، ويذكر روايات أصحابه، ويستطرد أحياناً، ويختصر أحياناً أخرى، ويبسُطُ المسألة في موضع، ويختصرها في موضع آخر. ولو هيأ الله لفتاويه وآثاره من يحققها تحقيقاً علمياً، ويُخرجها إخراجاً منهجياً، لاستفاد منها الكثير من الباحثين.

٧ ـ ومن الكتب المطبوعة التي اعتمدت عليها في البحث «أعلام الموقعين» لابن القيّم، تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، وإن كان ـ في الواقع ـ متابعاً لشيخه إلا أنه قد يستطرد في المسألة، أو يوضحها بأمثلة، أو يزيد في الأدلة والمناقشة.

٨ ـ «شرح مختصر الروضة» للطوفي، مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق. ويوجد منه فيها نسختان مختلفتا الخط، وهما كاملتان بخط واضح، وتوجد منه نسخة مخرومة في مكتبة الحرم المكي، وأخرى كذلك في العراق ونسخة في المغرب.

والطوفي من الحنابلة المتأخرين، وهو مشهور بين علمائهم، وله مصنفات

كثيرة في الأصول والفروع، وعنده حرية في الرأي قد تخرج أحياناً عن إجماع الأمة، كما في رأيه في المصالح، والذي سنشير إليه عند بحثها ـ إن شاء الله تعالى ـ وشرحه هذا شرح لمختصر الروضة، إذ قد اختصرها في كتاب سماه «البلبل» وشرحه بشرح وافٍ، ولا يزال هذا الشرح مخطوطاً[1]، أما المختصر فمطبوع.

وقيمة الشرح المخطوط العلمية جيدة، إذ أنه يعرض بأسلوب جيد الأقوال وأدلتها، ويذكر الاعتراضات ومناقشتها، ويختار، ويرجح، وله شخصية بارزة في ذلك.

٩ ـ «التحرير في أصول الفقه» للمرداوي. مخطوط، بدار الكتب المصرية، خطه واضح، وكامل لا نقص فيه، إلا أنه مختصر لا يتعرض لذكر الأدلة والاعتراضات، ومناقشتها، ويقتصر على ذكر أقوال الأئمة في المسألة، وينص على مذهب أحمد بالذات. وقد شرحه مؤلفه شرحاً سماه بالتحبير. توجد منه نسخة بمكتبة الحرم المكي. والمرداوي من متأخري الحنابلة المشهورين بعلمهم، ومؤلفاتهم في الأصول وفي الفروع.

١٠ ـ وقد اختصر «التحرير» الإمام الفتوحي من متأخري الحنابلة أيضاً، وسماه: «الكوكب المنير». وشرح المختصر بشرح مركز واف، وقد طبع هذا الشرح في مطبعة السنة المحمدية. طبعة كُلُّهَا أخطاء وقفزات على نسخة خطية رديئة، وفات طابعه ـ رحمه الله ـ الاطلاع على النسخة الخطية الموجودة في مكتبة الأزهر، واستدرك النقص والأخطاء بملحق بعد أن اطلع على نسخة الأزهر[2].

وقد صورت النسخة الأزهرية، وجعلتها بجانب شرح الكوكب، وتصويبه واستفدت من الكتاب ضمن مصادر البحث.

---

(١) وقد يسر الله لي العمل على تحقيقه وإخراجه، وصدر في ثلاثة أجزاء، وقد تفضل صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبد العزيز بتوزيعه على نفقته خدمة للعلم وطلابه.

(٢) وقد قام مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بطباعته طبعة جديدة عام ١٤٠٠هـ، بتحقيق الدكتورين محمد الزحيلي ونزيه حماد

والكتاب له قيمته العلمية بين كتب الأصول عامة، وكتب الحنابلة خاصة، ففيه خلاصة مركزة لما في كتب الأصول، مع ذكر مختصر للأدلة، وعرض مناسب متوسط للأقوال.

*　　*　　*

هـذه أهم كتب الأصول الحنبلية المخطوطة والمطبوعة التي اعتمدت عليها، وهناك مختصرات وتعليقات وشروح لم أذكرها هنا، وقد تركت ذلك خشية الإطالة. كما أني لم أتوسع في الكلام على قيمة المطبوع العلمية لمعرفة ذلك للدارسين.

وبالإضافة لكتب الأصول، فقد كان من المصادر الأصيلة للبحث مجالان هامان:

أحدهما: كتب الفروع والخلاف. ففيها تذكر أقوال الإمام أحمد وأصحابه وأدلتها، ومناقشة الأصحاب لها، ولغيرها من الأقوال والأدلة. فكثيراً ما يرجع الباحث إلى كتب الفروع ليرى تحقيق القول، أو المسألة ومناقشته. وهذا يستدعي الاطلاع على هذه الكتب للتأكد عند ذكر المذهب، ونقل الرواية وتصحيحها.

ومن أهم كتب الخلاف الحنبلية التي كنت أرجع إليها في ذلك للتأكد من المذهب كتاب «المغني» لابن قدامه ـ رحمه الله ـ فهو من أوفى كتب الحنابلة وأوثقها، وقيمته العلمية بين كتب المذاهب عامة، وبين كتب الحنابلة خاصة، معروفة مشهورة، فهو موسوعة فقهية لكل المذاهب. رحم الله مؤلفه، وجزاه عن المسلمين خيراً.

الثاني: كتب الطبقات والتراجم، فقد جرت عادة كُتّاب التراجم أن يذكروا شيئاً مما رواه صاحب الترجمة، أو اختاره، أو انفرد به.

والروايات المنقولة عن أحمد نقلها أصحابه ـ رحمهم الله ـ وقد ترجم

لأكثرهم، فكان عليّ حينما أجد الرواية في كتب الأصول عن الصاحب أن أراجعها في ترجمته من كتب الطبقات لأرى وأستوثق من وجودها. ومن أهم الكتب التي اعتمدت عليها في ذلك كتاب «الطبقات» لابن أبي يعلىٰ، و«ذيله» لابن رجب، و«المنهج الأحمد» للعليمي.

طريقة البحث

عندما تصفحتُ كتب الأصول الحنبلية القديمَ منها والمتأخر، وخَبُرْتُ طريقتها وعرضها للمسائل، ومناقشتها للآراء، وجدتها متشابهة إلى حد كبير مع كتب الأصول في المذاهب الأخرى؛ سواء في الآراء أو في العرض والطريقة، باستثناء كتب الأصول عند الحنفية، فلها طريقتها التي تمتاز بها عن كتب الأصول لِدى الجمهور، ولذلك رأيت أنه لا بد من تعرض لآراء الأصوليين والاطلاع على ما كتبوه، وذكرِه في البحث، وإن كان الغرض الأساسي منه تحقيق مذهب الحنابلة، وما نقل عن أحمد رحمه الله في الدرجة الأولى، فكان عليَّ أن أدرس المسألة لدى الأصوليين، ثم أنتقل لمذهب أحمد وأدرسها فيه، وأوازن بين ما فيه من آراء وروايات، وبين آراء جمهور الأصوليين.

فالطريقة التي سلكتها في البحث تتلخص في النقاط التالية:

(أ) التمهيد:

١ ـ ذكرت فيه ـ بعد عنوان البحث ـ التعريف بالمسألة، وإذا كان هناك أكثر من تعريف ذكرت أبرزها، وإذا دعت الحاجة لذكر أكثر من تعريف ذكرت ذلك، وأجريت موازنة بينها، واستخلصت النتيجة. ثم أشرح التعريف إذا كان يحتاج إلى شرح وبيان وضرب أمثلة عليه.

٢ ـ بينتُ آراء جمهور الأصوليين من غير الحنابلة، وخلافهم في المسألة، وقد أعزو الأقوال لأصحابها إذا لزم الأمر. وقد أقتصر على الأقوال المشهورة أحياناً.

٣ ـ حررتُ محل النزاع: وذلك ببيان ما إذا كان الخلاف لفظياً، أو خارجاً عن محل النزاع، ومن ثم حصرت الخلاف في بعض الأقوال.

(ب) آراء الحنابلة في الموضوع:

١ ـ قدمت لآرائهم بعرض إجمالي، ذكرت فيه موقفهم من المسألة بشكل عام.

٢ ـ توسعت في توضيح آرائهم وما نقل عنهم في المسألة بشكل عام، وما نقل عن أحمد رحمه الله بشكل خاص. وذلك على النحو التالي:

أ ـ تتبعت آراء المشاهير من الأصوليين منهم ـ وخاصة أصحاب الكتب التي تقدم أن ذكرت اعتمادي عليها ـ وعرضتها بعبارة من عندي أولاً، ثم أيدتها بالنقل، وفي نهاية النص المنقول أقوم بتحليله، وأستخلص النتيجة منه، وإذا كان لي نقد عليه، أو ملاحظة، أو تعقيب، بينت ذلك كله، ثم انتقلت إلى من بعده حسب الترتيب الزمني للمؤلفين.

ب ـ بعد الانتهاء من سرد الآراء والنقول ألخص تلك الآراء، وأذكر موافقة أصحابها لجمهور الأصوليين، أو مخالفتهم، وإذا كان هنا مجال للتوفيق بين الروايات والآراء، وحمل بعضها على وجه صحيح ذكرته.

جـ ـ وأخيراً أذكر ما يترجح لي أنه مذهب أحمد، وأبين ما في ذلك من تحقيق. وأذكر نتائج البحث كله.

(جـ) أدلة المذاهب:

بعد ذلك أنتقل إلى ذكر أدلة المذاهب المختلفة، وغالباً ما يكون الحنابلة مع غيرهم من الأصوليين، أي: لا ينفردون برأي مستقل، ولذلك تكون أدلة المسألة عند الحنابلة وعند غيرهم واحدةً أو متقاربة. مما يجعلني أَعْرِضُ الأدلة من كتب الحنابلة، أو من كتب الأصول المشهورة المتداولة، وأتّبع في ذلك ما يلي:

١ ـ إيراد الأدلة المشهورة لكل قول في المسألة المختلف فيها، وقد أكتفي

ببعضها مما يحقق الغرض.

٢ ـ أذكر وجه الدلالة من الدليل.

٣ ـ أذكر ما قيل فيه من مناقشة، أو ورد عليه من اعتراض.

٤ ـ إذا كان لي رأيٌ، أو ملاحظةٌ، أو تعقيبٌ على الدليل، أو وجه الدلالة أو ما نوقش به، أو اعتراض عليه، أذكره وأبينُه.

٥ ـ وفي الأخير أبين هل تلتقي الأدلة على مِحَزٍّ واحد أولا؟ وأبين الراجح في نظري في المسألة، وذلك بتضعيف أدلة القول المرجوح، وبيان أنها لا تُقاوم أدلة القول الراجح، أو لا تنهض للاستدلال على الدعوى.

(د) وقد ورد في الكتاب كثيرٌ من أصحاب الإمام أحمد، ممن عاصره ونقل عنه، أو ممن اشتهر من أئمة مذهبه ممن جاء بعده، وقد ترجمت لمشاهير أصحابه ولأعلام المذهب البارزين فيه ترجمة مختصرة في الهامش، تُبين تاريخ ميلاده ووفاته إن كانت مدونة في كتب التراجم، وصلَته بالإمام أحمد، ومنزلته في المذهب الحنبلي إن كان من التابعين له.

وقد عانيت في استخراج التراجم، لأن كتب الأصول تُورد اسم الصاحب في الرواية عن أحمد، أو عند ذكر الأقوال والآراء: أحياناً باسمه، وأحياناً بكنيته، وأحياناً بلقبه، وتتساهل في ذلك. والأسماء تتشابه كثيراً، فيلجأ الإنسان إلى التمييز بينها بمختلِف الوسائل، كالبحث عن الرواية التي رواها، أو البحث عنه في كتاب آخر قد يوضح اسمه.

وبما أن جُل ما اعتمدت عليه في صلب البحث مؤلفات مخطوطة. والخطوط تختلف من حيث الجودة والضعف، والتركيز والدقة في النقل، فقد واجهتني صعوبة في نقل تلك النصوص والعبارات، وأحياناً لا تستقيم العبارة باللفظ الوارد في المخطوطة فألجأ إلى طرق التحقيق، وذلك بالبحث عن وروده في أماكن أخرى، لعله يكون أسلم نقلاً، وإذا تعسر عليّ وجُود لفظ تستقيم العبارة معه، أو تعسر عليَّ فهم العبارة علقت عليها في الهامش ببيان رأيي في العبارة التي يستقيم معها، أو قلت: هكذا وردت في المخطوطة.

(هـ) وقد جعلت هذا البحث من مقدمة، وستة أبواب، وخاتمة:

١ ـ المقدمة: أوردت فيها نبذة تاريخية عن الإمام أحمد، حرصت فيها أن تكون وافية بالغرض لتعطيَ صورة واضحة عن هذا العَلَم الذي نتحدث عن أصول مذهبه، وقد رجعت فيها إلى الكتب التي ترجمت له، وإلى دوائر المعارف، وكتب التاريخ والأدب ونحو ذلك.

٢ ـ الباب الأول : في النص. وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول : فيما يشترك فيه الكتاب والسنة.

الفصل الثاني : في مباحث خاصة بالكتاب.

الفصل الثالث : في مباحث خاصة بالسنة.

٣ ـ الباب الثاني : في الإجماع.

٤ ـ الباب الثالث : استصحاب الحال.

٥ ـ الباب الرابع : في الأدلة المختلف فيها:

فتوى الصحابي، المصلحة، سد الذرائع، شرع من قبلنا، الاستحسان، العرف.

٦ ـ الباب الخامس : في القياس.

٧ ـ الباب السادس : في الاجتهاد، والفتوى، والتقليد.

٨ ـ الخاتمة: في مجتهدي المذهب وأثرهم في نموه، وتصرفهم فيما نقل عن أحمد من روايات.

وأحب أن أنبه إلى أنني لم أتعرض للقواعد الجزئية، والمباحث التفصيلية فيما كتبتُه، لأن ذلك يحتاج إلى مجهود شاق طويل، ووقت أوسع وأرحب. فاكتفيتُ بأهم القواعد الأصولية وأبرزها، وهي القواعد الرئيسة في علم الأصول لتكون نموذجاً لطريقة العرض والبحث، كما أنني لم أستقص فيما بحثته من المسائل كل الأدلة والمناقشات الواردة فيها للسبب نفسه، خاصة أن الموضوع تناول غالب أبواب الأصول ومباحثه، وإنما أعطيت فكرة مركزة تمثل الهيكل العام لأصول مذهب الإمام أحمد، وتبرز أهم خصائصه، ومصادره، وقيمتها العلمية، وهذا هو الجديدُ في البحث الذي لم يتناوله الأصوليون المحدثون على

هذا الشكل، فإنهم لم يتعرضوا لتحقيق مذهب الإمام أحمد، والموازنة بينه وبين الأصـول الأخرى، واستخـراجه من مـظانه الأصليـة. التي ظلت رهينة دور الكتب، حبيسـة المخـطوطـات، ولا زالت، لعـدم العلم بهـا، أو لصعـوبـة استخراج المسائل منها.

وأخيراً: لا أزعم الكمال فيما كتبت، فالكمال لله وحده، وما أحسن ما قاله الأصفهاني رحمه الله: إني رأيت أنه لا يكتُب إنسان كتاباً في يَومه إلا قال في غده: لو غُيِّر هذا لكانَ أحسَنَ، ولو زِيدَ كَذَا، لكان يُسْتَحْسَنُ، ولو قُدِّمَ هٰذا لكانَ أفضَل، ولو تُركَ هٰذَا لَكَانَ أَجْمَلَ، وهٰذَا مِنْ أعظَمِ العِبَرِ، وهو دَلِيلٌ على استيلاءِ النَّقْصِ عَلَى جُملة البشر.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

نبذة تاريخية عن الإمام أحمد
عصره، بيئته، أسرته
حياته، شخصيته، ثقافته

عصـــره

١ ـ سبعة وسبعون عاماً هجرياً هي حياة الإمام أحمد بن حنبل(١) ـ رحمه الله ـ عاشها في عصر من أزهى عصور الإسلام سلطانـاً، وحضارة وثقـافة. عاصر فيها ثمانيةً مِن الخلفاء العباسيين: المهدي، والهادي، والرشيد، والأمين، والمأمون، والمُعتصِم، والواثق، والمتوكِّل.

وشاهد الإمامُ عظمة الخلافـة العباسيـة، فقد ثبتت قـواعدُهـا، وامتد سلطانُها في أيام المهدي، وتألَّقت حضارتها، وعظمت هيبتُها في زمن الرشيـد والمأمون، وتوالت انتصاراتُها في خـلافة المعتصم، وظلَّت في قـوة وازدهار في عصري الواثق والمتوكل.

وكان النفوذ السياسي في هذا العهد للعنصر الفارسي ـ في الغالب ـ لأنه الذي ساعد على قيام الدولة العباسية، ونشر دعوتها، وثَلَّ عرش الأمويين. وإن كان للخليفة العباسي الرأي الأخير، والكلمة النافذة. وربما أوجس في نفسه خيفة من معاونيه الفرس، فبطش بهم، كما فعل المنصورُ بأبي مسلم الخراساني، وكما فعل الرشيد بالبرامكة، والمأمون بالفضل بن سهل.

وإذا كانت الدولةُ الأموية لم يتمكن فيها الأعاجمُ، فإن دولة بني العباس أصبحت أعجمية خراسانية كما يقول الجاحظ(٢)، فالفرس أكثرُ من تولى الأعمال

---

(١) «حلية الأولياء» لأبي نعيم ١٦٣/٩، «تاريخ بغداد» ٤٢٢/٤، «سير أعلام النبلاء» ١٧٧/١١، وغيرها من الكتب التي ترجمت للإمام أحمد.

(٢) «البيان والتبيين» ٢٠٦/٣، ط القاهرة.

للمنصور[١]، واتخذ الخلفاء ذلك سُنّة[٢]. وفي عصر الرشيد زاد نفوذُ الفرس في الدولة لمكانة البرامكة، وأصبح منصب الوزارة فيهم، وظل نفوذُهم في ازدياد بتوالي السنين[٣].

واتخذ الفضل بن يحيى البرمكي الوزير جنداً من العجم سماهم: العباسية. بلغ عددهُم نحو خمس مئة ألف رجل، وجعل ولاءهم للعباسيين[٤].

وأقام الرشيد وغيره من الخلفاء علاقات بينه وبين ملوك غربي أوربا، ومن بينهم شارلمان، ودفع ملوك الدولة الرومانية الشرقية الضرائب للخلفاء.

وفي عهد المعتصم كوَّن الخليفة فرقة عسكرية كبيرة في جيش الخلافة من الأتراك بلغ عددها نحو سبعين ألفاً. ولما ضاقت بهم بغداد، وكثرت الخصوماتُ بينهم وبين الفرس، وبينهم وبين العامة، أتى المعتصم «سامراء» فاتخذها معسكراً لجيشه، وحاضرة لملكه منذ عام ٢٢١ هـ[٥]، وأصبحت مدينة عظيمة في مدة قليلة[٦]، وظلت عاصمة الخلافة حتى عام ٢٨٩ هـ.

وكانت أم المعتصم «ماردة» تركية من السُّغْدِ، ولاطمئنانه إلى الأتراك صاروا موضع ثقته وإيثاره، وقد أثر ذلك على العناصر الأخرى[٧]، وأخذ النفوذ في الخلافة ينتقل منذ عهد المعتصم رويداً رويداً إلى الأتراك، وقد أساء بعضهم التصرف، وأضر بالناس، وانتهك هيبة الخلافة، فَكَرِهَهُم الناسُ. وقد هجا دِعْبِلٌ الشاعر المعتصم بسبب ذلك، فقال:

وَهَمُّك تُركيٌّ عَلَيْهِ مَهَانَة   فأنتَ له أمٌّ وأنتَ له أبُ

وكان الفتح بن خاقان ـ المقتول عام ٢٤٧ هـ ـ وزير المتوكل تركياً، وقد

(١) «تاريخ الوزراء» للجهشياري: ١٣٩ ـ ١٥٧.
(٢) «مروج الذهب» للمسعودي ٢/٤٠١.
(٣) «ضحى الإسلام» ١/١٨-٤٩.
(٤) «تاريخ الطبري» ١٠/٦٢، وغيره من كتب التاريخ.
(٥) «مروج الذهب» ٤/٥٤، «تاريخ الطبري» ١٠/٣١١.
(٦) «تاريخ الحضارة الإسلامية» لبارتولد: ٥٢، ٥٣.
(٧) «حضارة الإسلام في دار السلام»: ١٦٥.

عهد إلى الجاحظ أن يكتب رسالة عن مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة، ليخفف بها من كراهية الناس لهم، ولكن ذلك لم يُجد.

وقد حَفَلَ عصرُ الإمام أحمد بكثرة ثورات العلويين، وخروجهم على الخلافة لاضطهاد العباسيين لهم. وبخاصة في عهدي الرشيد والمتوكل.

ولم تخل البلاد في عصر الإمام من الفتن والحروب والثورات، كثورة الراوندية ـ أتباع ابن الراوندي الرافضي[١] ـ، والزنادقة في فارس والعراق[٢]، والخرمية أتباع بابك الخُرَّمي[٣] الذي ملك الجبل أكثر من عشرين عاماً (٢٠١-٢٢٣ هـ) حتى قضى المعتصم على ثورته.

---

(١) الراوندية: طائفة تنتسب إلى مدينة راوند بالقرب من أصفهان، قامت بثورة هدفها الثأر لمقتل أبي مسلم الخراساني، وسلكت طريقاً ملتوياً للتعمية على المنصور، ولتثير سخط الناس عليه، فأعلنت أن روح الإله حلّت فيه، وأن عبادته واجبة، وجاؤوا يوماً إلى قصره وطافوا به، وقالوا: هذا قصر ربنا. فأخذ المنصور رؤساءهم وحبس منهم مئتي رجل، فثار الباقون، فخرج إليهم، فأحاطوا به وكادوا يقتلونه لولا أن أدركه معن بن زائدة الشيباني فقاتل دونه حتى خلصه منهم.

(٢) كانت كلمة الزندقة تطلق في الغالب على من يعتنق المجوسية باطناً والإسلام ظاهراً، ثم توسعوا فيها فأطلقوها على الإباحي والملحد الذي لا دين له. وظهرت الزندقة بخطرها الشديد في العصر العباسي، لأن معتنقيها ـ ومعظمهم من الفرس ـ كانوا يعملون على إعادة سلطانهم المسلوب، وكان المهدي الخليفة العباسي شديد الوطأة على الزنادقة الذين ظهروا في فارس وفي العراق، والذين كانوا متأثرين بتعاليم ماني ومزدك، وينادون بإباحة النساء والأموال. وقد أنشأ ديواناً يقال له: ديوان الزندقة، وعيَّن له رئيساً يقال له: صاحب الزنادقة، وأوصى ولي عهده بتشديد الوطأة عليهم، ولم يكتف بالقتال بالسلاح، بل شجع المعتزلة على مناقشتهم وأخذهم بالحجة، فمضوا في ذلك في همة ونشاط.

(٣) الخُرَّمية: طائفة من المارقين تنتسب إلى مدينة بفارس اسمها «خرمة» كانت تقول بتناسخ الأرواح، كما كانت تغري بالإقبال على اللذات، وبالقتل، والغصب، وقد قاد هذه الطائفة في سنة (٢٠١) هـ رجل يقال له: «بابك بن بهرام الخرمي» في ثورة عنيفة في أذربيجان ضد الخليفة المأمون، منتهزاً فرصة قيام الفتن الداخلية التي قامت في عهده، وقد أوشك بثورته أن يعزل المقاطعات الفارسية عن غرب الدولة الإسلامية، واتخذت ثورته شكلاً سياسياً خطيراً عندما انهزمت أمامه جيوش الدولة، وعندما عقد مع إمبراطور الدولة الرومانية محالفات هجومية دفاعية ضد الدولة العباسية، وعاثوا في بلاد المسلمين قتلاً وسلباً ونهباً.
ومات المأمون قبل أن يقضي عليه، وإنما تم القضاء عليه في عهد الخليفة المعتصم سنة (٢٢٣) هـ على يد قائد جيوشه حيدر بن كاوس، المعروف بالأفشين.

وكانت غزوات الصيف والشتاء مستمرة، وأكثر ما كـانت موجهـة إلى الإمبراطورية الرومـانية الشرقيـة في سهول آسيـا الصغرى ـ وخـاصة في زمن الرشيد والمعتصم ـ.

وقامت إمارات مستقلة في نواحي دولة الخلافة، كالدولة الطاهـرية في خراسان ـ وهي فارسية ـ والدولة الدلفية بكردستان ـ وهي عربية ـ وسواهما.

وقد كان للفقهاء والمجتهدين سلطانهم في الخلافة، ومكانتهم في الدولة، وكان الإمام أحمد ـ الذي كان جده من المجاهدين في سبيل قيام الدولة، وكان أبوه قائداً صغيراً من قوادها ـ يدعو للدولة بالاستقامة، وللناس بالرشد، ومع غضبه من أمور الخلافة، فلم يحرض الناس على الخلفاء، والخـروج عليهم، لمخالفة ذلك لأحكام الشريعة، وما ينتج عنه من المفاسد العظيمة.

وقد نأى عن الخلافة واعتزلها، وامتنع عن أخذ الأعطيات، وابتعد عن السياسة إلى العلمِ وسنةِ رسول الله ﷺ، فلم يُشايع الولاة ولم يُحرض عليهم. وعاش راغباً عن العطاء. منصرفاً للعلم انصرافاً تاماً[1]. ومع ذلك فقد قاوم مذاهبهم المنحرفة من مثل القول بخلق القرآن، ووقف كالطَّود الشامخ في تلك المحنة التي ابتلي فيها المسلمون، ولم يثبت فيها إلا القلة. فرحمـه الله، وجميع الصابرين.

٢ ـ وتميزت الحياةُ الاجتماعية في هذا العصر بتعدد العناصر التي يتألف منها المجتمع: من عرب، وفُرس، وتُرك، وروم، وهنود، وزنوج، . . . وغير ذلك من الأجناس التي يربط بينها رابط الإسلام وتجتمع تحت كلمة التوحيد: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

وكان النفوذ في الخلافة يتنقـل بين أيـدي القواد والـوزراء من الفرس والترك، وكان الثراء والترف يشمَلُ طبقة كبيرة من المجتمع ـ كبار رجال الدولة،

(١) «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى ١/٤-٢٠، وغيرها، وانظر «أحمد بن حنبل» لأبي زهـرة: ١٠٦

وبعض رجال التجارة والصناعة ـ وقد ظهرت مظاهر ذلك الثراء والترف في عمران المدن وبناء القصور وما أنفق فيها. فروايات التاريخ ـ وإن كانت فيها مبالغة ـ تروي أن المعتصم أنفق على بناء «سامَرّاء» أموالاً طائلة، وكذلك فعل المتوكل في بناء قصره الجعفري، وتنقل أيضاً: أن محمد بن سليمان الهاشمي أهدى إلى الخيزران ـ زوجة المهدي ـ مئة وصيفة، في يد كل واحدة جام من ذهب، وزنه ألف مثقال، مملوء مِسكاً[1].

وكان في المجتمع كثير من الفقراء ومتوسطي الحال من عامة الناس، وقد صور أبو العتاهية حياة هؤلاء في قصيدة تحدث فيها عن الغلاء، فقال للرشيد:

مَـنْ مُـبْـلِغٌ عَـنِّي الإمـا ... مَ نَـصـائِـحـاً مُـتَـوالِـيَـه

إنِّي أَرَى الأسـعَـارَ أَسْـ ... ـعَـارَ الـرَّعِـيَّـةِ عَـالِـيَـه

مَـنْ لِـلبُـطُونِ الجَـائِـعَـا ... تِ وَلِـلجُـسُـوم الـعَـارِيـه[2]

ولتعدد عناصر المجتمع، وتنوع الحياة الاجتماعية، واختلاف الوجهات والآراء كانت البلاد معرضاً للنِّحَل، ومجالاً للمذاهب السرية، وأصحاب الدعوات المختلفة. فكان فيها أهل السنة والحديث، وكان فيها التشيّع برجالاته، والاعتزال بطوائفه، وكانت فيها الفَلسفة بمختلف مذاهبها، والعلوم الحديثة بشتى أنواعها. وكان لأهل السنة والجماعة دور كبير في مكافحة الشك في الدين، والفساد في المجتمع، والدعوة إلى الاعتصام بالكتاب والسنة. وكان بين جميع هذه الطوائف جَدل شديد، ومناقشات، وخصومات. وهكذا عاش الناس في امتزاج وتوليد بين مختلف العناصر والأجناس، وفي صراع شديد بين الآراء والمذاهب: بين دعوة الإسلام الخالصة، ودعوات الشعوبية الجامحة، وبين حياة الإيمان، وحياة الزندقة، وبين عيشة الجد، وعيشة اللَّهو. مما أثر في الحياة الاجتماعية في هذا العصر.

ولم يكن الإمام أحمد رحمه الله بعيداً عن ذلك كله، بل كان له أثرُه في

(١) «رسائل الجاحظ» نشر السندوبي: ١١٥.
(٢) «ديوان أبي العتاهية»: ٤٣٩ ط دار الملاح بدمشق، بتحقيق شكري فيصل.

حياته كأي عالم يهتم بمشكلات أمته، ويسعى لصلاحها.

وصاحَب ذلك ازدهارُ بغداد وحضارتها، وازدهـارُ العواصم الإسـلامية الكبرى في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

٣ ـ وازدهرت الحياة العقلية، والعلوم الإسلامية في عصر الإمام أحمد رحمه الله، وأخذ الخلفاء يشجعون الحركة العلمية في شتى نواحيها، ويُضفون عليها ظلال رعايتهم، وكانـوا يُبالغـون في إكرام العلماء والفقهـاء والمحدثـين والأدباء، ويجالسونهم ويقربونهم إليهم.

وصار العلم والأدب مما يُؤهل للمناصب العـالية، وتنـافس العظماء في تكريم العلماء والأدباء، كما تنافسوا في إنشاء دور العلم، وتـرجمة الكتب إلى العربية من مختلف اللغات.

وكانت الثقافة الإسلامية بمختلِفِ فروعهـا هي الثقافـة الذائعـة، وهي أساس التكوين العقلي للمتعلمين في هذا العصر ـ وقِوامها علوم الدين واللغة والأدب، وما يتَّصِل بكلّ ذلك من علوم ومعارف ـ على أنه قد كانت هناك ألوان مختلفـة من الثقافـات الأخرى، ولكنهـا لم يكن لها سلطان كـما كان للثقـافـة الإسلامية. لارتباط الثقافة الإسلامية بحياة المسلمين، ومن تلك الثقافـات: الثقافة الفارسية، والثقافة اليونانية، والثقافة الفلسفية. التي لقيت تشجيعاً من الرشيد والمأمون بصفة خاصة، والثقافة الهندية، وغير ذلك تبعاً لامتداد الحكم الإسلامي وشموله لأمم وعناصر مختلفة.

فقد أنشأ الرشيد في بغداد «بيت الحكمة» وملأه بكتب الأمم القديمة التي دخل الكثير منها في الإسلام، وشجع ترجمة الكثير منها. فترجمت له الكتب من اليونانية، والرومية، والسريانية، والفهلوية، والهنـدية[١]، وقـد تعددت هـذه الثقافات في العراق في عصر الإمام أحمد، وحدث بين دعاتها جدل شـديد، وخلاف كثير.

(١) «مروج الذهب» ٢٤١/٤، «مقدمة ابن خلدون»: ٤٨١.

وكانت المعتزلة تحمِلُ ثقافة اليونان وفلسفتهم ومنطقهم إلى العقل العربي، فتثير بذلك صخباً شديداً[1].

وكان هذا العصر ـ على أية حال ـ أزهى عصور العلم في البلاد الإسلامية، ونبغ أعلام في مختلف فروع الثقافة والعلم، وأدرك الناس قيمة العلم في بناء الأمم ونهضتها، فانكبوا على دراسة العلوم الإسلامية، وغيرها، وعهد أهل اليسار إلى المؤدبين بتعليم أبنائهم، وبذلك صار التعليم صناعة[2] وأصبح التأديب طريقاً إلى المجد. وقد تعددت مراكز العلم في هذا العصر، وكثرت. وكان للعلوم المترجمة أثرُها ـ وبخاصة فلسفة اليونان ـ في تفكير بعض المسلمين، وكان لها مكانة عندهم. وتعددت مناهجُ التفكير والبحث، وصار الخلاف بين هذه المناهج على أشده في العراق. وبلغ نفوذ الاعتزال منزلة كبيرة في عصر المأمون والمعتصم والواثق.

وقد حمل ابن قُتَيْبة (٢١٣-٢٧٦ هـ) في مقدمة كتابه «أدب الكاتب» على الحالة في عصره، حيث أهمل الناسُ علوم الدين، وعُنُوا بعلوم الفلسفة والمنطق[3]. وحمل البحتري على الشعراء الذي يُعنون بالمنطق اليوناني في شعرهم، ويَكْلَفُونَ به فقال:

كَلَّفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ ... في الشِّعْرِ يَكْفِي عن صِدْقِهِ كَذِبُه
ولَمْ يَكُن ذُو القُرُوحِ[4] يَلْهَجُ بالـ ... ـمَنْطِقِ ما نَوْعُهُ وَمَا سَبَبُه[5]

وقد نبغ في عصر الإمام أحمد رحمه الله كثيرٌ من العلماء مثل: مالك (١٧٩ هـ)، والليث بن سعد (٩٢-١٧٥ هـ)، والشافعي (٢٠٤ هـ)، والكَرَابيسي (٢٤٥هـ)، والزَّعفراني (٢٦٠ هـ)، والبُويطي المصري (٢٣١ هـ)،

(١) «ضحى الإسلام» ١/٣٧٧ وما بعدها.
(٢) «أمراء البيان» ٢٨٣، محمد كرد علي، ط بيروت ١٩٦٩ م.
(٣) «أدب الكاتب»: ٣ وما بعدها، بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.
(٤) هو امروء القيس.
(٥) «ديوان البحتري» ١/٢٠٩، «أسرار البلاغة» للجرجاني: ٢٣٥.

وعبدالله بن أحمد بن حنبل (٢١٣-٢٩٠ هـ)، ويوسف بن يعقوب القاضي (٢٠٨ ـ ٢٩٧ هـ)، وإسماعيل بن إسحاق قاضي بغداد.

ومن مثل: أبي الحسن المديني (١٣٥-٢٣٤ هـ)، والواقدي (١٣٠-٢٠٧ هـ)، ومحمد بن سعد الزهري كاتب الواقدي (٢٣٠ هـ).

ومن مثل: ابن السمّاك (١٨٣ هـ)، وصالح المُرّي الزاهد واعظ البصرة (١٧٢ هـ)، وذي النون المصري (٢٤٥ هـ)، وسُفيان بن عُيَينة (٢٩٨)، وسواهم.

كما نبغ من علماء اللغة والأدب ومن الشعراء أعلام كثيرون. وعاش في هذا العصر: الخليل بن أحمد (١٠٠-١٧٥ هـ)، وسيبويه (١٧٩ هـ)، والأصمعي (١٢٢-٢١٦ هـ)، والجاحظ (١٦٣-٢٥٥ هـ)، وابن قُتيبة (٢١٣-٢٧٦ هـ)، والمبرد (٢١٠-٢٨٥ هـ).

وظهر من المعتزلة والفلاسفة: النَّظَّام (١٨٠-٢٢٣ هـ)، وأحمد بن أبي دؤاد (١٦٠-٢٤٠ هـ)، وأبو الهذيل العلاف البصري أستاذ المأمون (١٣٥-٢٣٥ هـ)، والكندي الفيلسوف (٢٥٣ هـ)، وغيرهم.

ومن الوزراء المشهورين: الفضل البرمكي (١٤٧-١٩٢ هـ)، والفضل ابن سهل (٢٠٢ هـ)، والفضل بن الربيع (٢٠٨ هـ)، وإبراهيم بن المهدي (٢٢٤هـ)، والحسن بن سهل (١٦٦-٢٣٦ هـ)، وسواهم من أعلام العصر.

وكان عصر الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ عصر المحدثين، والفقهاء. وقد فشل المعتزلة في السيطرة على الفكر الإسلامي، كما فشلوا في فرض منطق أرسطو، وفلسفة اليونان على المسلمين.

وقد وضع الإمامُ الشافعي أصولَ استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة ووضع الإمام أحمد أصول علم الحديث بمسنده الكبير الذي صار إماماً وجامعاً، وكان مقدمة لتمييز علوم الحديث عن الفقه. فقد طلب رحمه الله الأحاديث والآثار من ينابيعها، وطلب الفقه من رجاله، ونبغ في الجانبين.

وعصرُ الإمام أحمد هو عصر التقاء الثمرات الفقهية[1]، والعلوم الإسلامية، وهو عصر المناظرات بما فيها من جدل ونقاش، ويمثل ابن قتيبة معركة التقاء الثقافات في كتابه «اختلاف اللفظ» فيقول:

«كان المتناظرون في الفقه يتناظرون في الجليل من الواقع، والمستعمل من الواضح، وفيما ينوبُ الناس، فينفع الله به القائل والسامع، وقد صار أكثر التناظر ـ أي في عهد ابن قتيبة ـ فيما دق وخفي، وفيما لا يقع، وصار الغرض منه إخراجَ لطيفة، وغوصاً عن غريبة، ورداً على متقدم، فهذا يرد على أبي حنيفة، وهذا يرد على مالك، والآخر على الشافعي، بزخرف من القول، ولطيف من الحيل، كأنه لا يعلم أنه إذا ردَّ على الأول صواباً عند الله بتمويهه، فقد تقلد المأثم عن العاملين به دهر الداهرين. وهذا يطعن بالرأي على ماضٍ من السلف وهو يرى، وبالابتداع في دين على آخر وهو يبتدع، وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادلة الصبر والشكر، وفي تفضيل أحدهما على الآخر، وفي الوساوس والخطرات، ومجاهدة النفس وقمع الهوى، وقد صار المتناظرون ـ أي اليوم ـ يتناظرون في الاستطاعة والتوليد والطفرة، والجزء والعَرَض والجَوهر، فهم دائبون يتخبطون في العَشوات، فقد تشعبت بهم الطرق، وقادهم الهوى بزمام الردى.

وكان آخر ما وقع من الاختلاف من الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين، يداجون بكل بلد ولا يداجون، يستتر منهم بالنحل ولا يستترون، ويصدعون بحقهم ولا يستغشون، لا يرتفع بالعلم إلا من رفعوا، ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا»[2].

وهو يصور بهذا سلطان أهل السنة بعد خذلان المعتزلة والمعتزليين.

هذه معالم الحياة العقلية في عصر الإمام أحمد بما فيها من مؤثرات وتأثيرات.

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١١٢.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة ١١٣ ـ ١١٤ نقلاً عن ابن قتيبة.

وبما تقدم أخذنا لمحة عن عصر الإمام أحمد - في جانبه السياسي، والاجتماعي والعقلي - وما اشتمل عليه من تطورات ونهضات، وكان - رحمه الله - في قمة هذا الطود الشامخ زاهداً، وعالماً، ومقتفياً أثر من سبقه من أهل السنة، لا يزيغ في الدين إلى الآراء والأفكار الوافدة، والفلسفات الطارئة، ولا يتبع مناهج الجدليين ولا منطق المعتزلين.

ورغم كثرة الفِرق والطوائف في عصره، وكثرة الاختلاف والتقلبات، فقد ثبت إماماً وحده، وكان نسيجَ دهره وعصره. رحمه الله رحمة واسعة.

بيئـــته

١ ـ ولد الإمام أحمد في بغداد في ربيع الأول عام ١٦٤ هـ/ ٧٨٠ م. وقد جاءت أمه إلى بغداد حاملاً به من مرو التي كان يُقيم بها أبوه محمد بن حنبل الشيباني.

وكانت مواطن الشيبانيين بالبصرة وباديتها. فبعد عمرانها عاش الشيبانيون فيها، وكانت أسرة أبيه وأمه تنزلان بالبصرة وضواحيها، وقيل لأحمد: بصري[1] لسكن أسرته في البصرة وإقامتها بها، وكان إذا زار البصرة صلى في مسجد بني مازن الشيبانيين، ويقول: «إنه مسجد آبائي»[2].

فبغداد إذن هي مولد ومنشأ وموطن الإمام أحمد، والبصرة هي موطن أسرة أبيه وأمه الشيبانيين.

٢ ـ وقد نشأت بغداد عاصمة العباسيين في عهد المنصور العباسي عام (١٤٥ هـ) وبنى المنصور قصره المعروف بقصر الذهب في وسطها، وأخذت مبانيها تكثر، وعمرانها يزداد، وولد الإمام أحمد وقد مضى من عمران دار السلام تسعة عشر عاماً هجرياً، وصارت بغداد منذ نشأت عاصمة الخلافة، ومدينة العلم، ومجمع الحضارات الإسلامية.

وكان البغداديون موصوفين بالجلد والجد في طلب العلم على اختلاف

---

(١) «مناقب الإمام أحمد» لابن الجوزي: ١٤.

(٢) المصدر السابق: ١٩.

ضروبه، وكان سفيان بن عيينة كثيرَ الثناء على شباب البغداديين وشدة رغبتهم في طلب العلم، وقال ابن عُلَيّة: ما رأيت قوماً أحسن رغبة ولا أعقل في طلب الحديث من أهل بغداد، وقال ابنُ عائشة: ما رأيت أحسن من تلقف أصحاب الحديث ببغداد للحديث.

وقال الإمام الشافعي ليونس بن عبد الأعلى: يا يونس، أدخلتَ بغداد؟ قال: لا، قال: ما رأيتَ الدنيا، ولا رأيتَ الناس. وكان الشافعي يقول: ما دخلتُ بلداً قط إلا عددته سفراً إلا بغداد، فإني حين دخلتها عددتها وطناً. وكان يقال: الأرض كلها بادية وبغداد حاضرتها، ومن لم يرها، لم ير الدنيا.

وقد اتسع عمران المدينة، وازدهرت حضارتها، وكثرت مساجدها، ومدارسها، وطلاب العلم فيها، وجاء في بعض رسائل أبي العلاء: العلم في بغداد أكثرُ من الحصا عند جمرة العقبة. وكان الصاحب بن عباد الوزير يقول: بغداد في البلاد كابن العميد بين العباد.

وقد ولي المهدي الخلافة سنة ١٥٨ هـ في ذي الحجة، وتوفي في المحرم سنة ١٦٩ هـ وفي عهده ولد أحمد، وشهدت بغداد ألواناً من الحضارة لم تشهدها من قبل، ثم شهدت بغداد خلافة الهادي (محرم ١٦٩-ربيع الأول ١٧٠ هـ)، فالرشيد (ربيع الأول ١٧٠-جمادى الآخرة ١٩٣ هـ)، فالأمين (١٩٣-المحرم ١٩٨ هـ)، فالمأمون (١٩٨-رجب ٢١٨ هـ)، فالمعتصم (٢١٨-ربيع الأول ٢٢٧ هـ)، فالواثق (٢٢٧-٢٣٢ هـ)، فالمتوكل (ذو الحجة ٢٣٢-٢٤٧ هـ).

ولشهرة بغداد بالحديث زارها الإمام البخاري (المتوفى سنة ٢٥٦ هـ) فاجتمع عليه أصحاب الحديث من أهلها، فعمدوا إلى مئة حديث، فقلبوا متونها وأسانيدها، ثم كلما عرضوا عليه حديثاً منها قال: لا أعرفه، فلما كملت المئة، أخذ يعيد كل حديث إلى سنده، وكل سند إلى متنه، فأقر له البغداديون بالحفظ والعلم.

وكان الإمام أحمد وابنه عبدالله[1] من أعظم المحدثين في بغـداد، وقد سكن الإمام أبو حنيفة بغداد في آخر حياته، وكان من تلامذتـه أبو يـوسف الأنصاري القاضي (١٨٢ هـ)، ومحمـد بن الحسن الشيباني (١٨٩ هـ)، وزار الشافعي بغداد أكثر من مرة، وفيها أملى مذهبه القديم، ويقال لمـذهبه بعـد رجوعه من بغداد إلى مصر: المذهب الجديد، ولقيه الإمام أحمـد في بغداد، وأخذ عنه.

وصار للفقه ـ كما كـان للحديث ـ منزلة عالية في بغداد من بين سائـر العلوم. وقامت في بغداد سوق نافقة للعلوم والآداب والفلسفة والتاريخ، وشتى أنواع المعرفة، وحَفَلَت بخزائن الكتب التي لم يكن لها نظير في بلاد الإسلام[2].

وفي هذه البيئة ـ بيئة بغداد ـ عاش الإمام أحمد بن حنبل متأثراً بهذا الجو العلمي، ومؤثراً فيه، فكان علماً من أعـلامه، بـل من أعلام الإسـلام في مختلِف عصوره. عليه رحمة الله.

٣ ـ أما مدينة البصرة وبيئتها التي نشأ فيها قوم أحمد الشيبانيون، فقد بنيت عام ١٤ هـ في عهد الخليفة عمر، بناها عتبة بن غزوان بأمر الخليفـة، وأخذ عمرانها يتسع، والحياة فيها تزدهر، ونبغ فيها فحول من العلماء والشعراء والأدباء على اختلاف العصور.

وصارت البصرة بعد قليل من أكبر مراكز الحياة العقلية في الإسلام، ومن أهم الموانىء البحرية والمدن التجارية، وزادت حضارتها في عصر العباسيين، وكان الخلفاء العباسيون لا يولون عليهـا إلا أميراً من أمـراء البيت الهاشمي العباسي، ومنهم جعفر بن سليمان بن علي[3]، ومحمد بن سليمان الهـاشمي،

---

(١) هو عبدالله ابن الإمام أحمد، أبو عبد الرحمن، حدَّث عن أبيه وعن أناس كثيرين، وكان ثبتاً ثقةً فهماً ، ولد سنة (٢١٣) هـ، ومات يوم الأحد لتسع بقين من جمادى الآخرة سنة (٢٩٠) هـ. «طبقات الحنابلة» ١/ ١٨٠-١٨٨ ، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٥١٦.

(٢) يراجع في هذا: «حضارة الإسلام في دار السلام» لنخلة المدور: ١٧٠ وما بعدها، و«تاريخ الطبري»: الجزء العاشر، ويبدأ من سنة ١٦٦ هـ.

(٣) «تاريخ الطبري» ٣/ ٧٤٠.

وإسحاق بن سليمان بن علي الذي ولي البصرة للرشيد[1]، ومات ببغداد، وكان من معادن العلم[2]، وعيسى بن جعفر حفيد المنصور، وصهر الأمين[3].

وقد قامت في البصرة مدارس اللغة والنحو والأدب، والزهد والتصوف، والاعتزال والفلسفة، وغيرها.

ومن أشهر علمائها: أبو عمرو بن العلاء (٧٠-١٠٤ هـ)، والخليل بن أحمد (١٠٠-١٧٥ هـ)، وسيبويه (١٨٩ هـ)، وأبو عبيدة (١١٠-٢٠٩ هـ)، والأصمعي (١٢٢-٢١٦)، والجاحظ (٢٥٥ هـ).

ومن أشهر أدبائها وشعرائها: الفرزدق، وجرير (توفيا عام ١١٠ هـ)، وابن المقفع (١٠٦-١٤٣ هـ)، ومسلم بن الوليد (٢٠٨ هـ).

ونبغ فيها واصل بن عطاء (٨٠-١٣١ هـ)، وعمرو بن عُبيد (٨٠-١٤٤ هـ)، وأبو الهذيل العلاف، وهو أستاذ المأمون في الاعتزال، والنظّام، وابن أبي دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠ هـ)، والكندي الفيلسوف (٢٥٣ هـ).

واشتهرت البصرة بمِرْبَدِها، وكان سوقاً أدبية مشهورة، كعُكاظ، وكان يُقال: العراق عين الدنيا، والبصرة عين العراق، والمِربَد عين البصرة.

وقد نزل بالبصرة من الصحابة والتابعين: أبو موسى الأشعري (٤٤ هـ). وأنس بن مالك (٩٣ هـ)، والحسن البصري (١١٠ هـ)، وأبو الأسود الدؤلي (٦٩ هـ)، وسعيد بن أبي عَرُوبة (١٥٦ هـ)؛ وهو شيخ البصرة وعالمها، وأول من دوَّن العلم بها[4]. فهو أول من ألف الكتب بالعراق[5]. وكان بها إياس

---

(١) «لسان الميزان» ١/٣٦٤، «الحيوان» للجاحظ ١/٦١، تحقيق عبد السلام هارون.
(٢) «الحيوان» ٦/٣٤.
(٣) نفس المصدر ٣/٨٩.
(٤) «العبر» للذهبي ١/٢٢٥.
(٥) نفس المصدر ١/٢١٣.

المزني قاضي البصرة، وتوفي عام (١٢٢ هـ).

وفي هذه البيئة عاش قوم أحمد بن حنبل - الشيبانيون - ولا شك أن لهذا الجو الذي عاشوا فيه أثراً فيهم، قد يكون له تأثير في الإمام أحمد وأسرته.

أسـرتـه

ينتمي الإمام أحمد بن محمد بن حنبل إلى بني شيبان[1]. كان أبوه محمد قائداً[2]، وقيل: كان جندياً[3]، وقال ابن الجزري: كان أبوه في زي الغزاة[4].

وكانت أمه كذلك شيبانية، واسمها صفية بنت ميمونة بنت عبد الملك الشيباني. نزل محمد بن حنبل بهم وتزوَّج بها. وكان جدها عبد الملك من وجوه بني شيبان. تنزل عليه قبائل العرب فيضيفهم[5].

وجيء بأحمد حَمْلاً من مرو إلى بغداد، توفي أبوه عن ثلاثين سنة، فَوَلِيَتْه أمه، ويُروى عن أحمد: قُدم بي من خراسان وأنا حَمْلٌ، وولدت هاهنا، ولم أر جدي ولا أبي.

فميلاد أحمد ببغداد، وبها نشأته وطلبه للعلم والحديث[6]. وكانت أسرة الإمام وأسرة والدته تنزِلُ بالبصرة وباديتها، ثم لم يستمر مقامها بها، إذ انتقل

---

(١) فهو من ولد شيبان بن ذهل بن ثعلبة، ويجتمع مع النبي ﷺ في نزار، لأن النبي ﷺ مُضري من ولد مُضر بن نزار، وكل قريش من مُضر، والإمام أحمد ربعي من ولد ربيعة بن نزار، وهو أخو مُضر بن نزار، وولد نزار أربعة: مُضر، وربيعة، وإياد، وأنمار، ومن هؤلاء الأربعة تشعبت بطون العرب كلها. فالإمام أحمد ربعي نزاري.

(٢) «المناقب» لابن الجوزي: ١٦-١٩.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٤.

(٤) المصدر السابق نقلاً عن «المصعد» لابن الجزري: ١٤.

(٥) المصدر السابق: ١٢.

(٦) «المناقب» لابن الجوزي: ١٤، ٢٠.

جده إلى خراسان، وكان والياً على سرخس في العصر الأموي، ثم عمل في صفوف الدعاة العباسيين، وناله ما ناله بسبب ذلك.

وعمل أبوه في مرو، ثم انتقل إلى بغداد، ومات بها، وأحمد طفل، ونشأ يتيماً تُشرف عليه أمه، وقد ترك له أبوه ببغداد عقاراً يسكنه، وآخر يغله غلةً ضئيلة.

وبهذا يتضح أن الإمام أحمد من أسرة ذات مجد عريق، وأنه نشأ يتيماً في حضانة أمه، تنفق عليه من مال ضئيل تركه له أبوه.

وعمه هو إسحاق بن حنبل الشيباني (١٦١-٢٥٣ هـ)[١]، وكان ملازماً في أكثر أوقاته مجلس أحمد[٢]، ولعمه ابن اسمه حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني[٣] توفي عام (٢٧٣) بواسط[٤].

وكان عم أحمد له صلة بالخلافة[٥]، ويُروى أنه كان يرسل إلى بعض الولاة بأحوال بغداد ليعلم بها الخليفة إذا كان غائباً عنها[٦].

ويُروى عن ابن عمه حنبل أن فقهاء بغداد اجتمعوا في ولاية الواثق وشاوروا الإمام أحمد في ترك الرضى بخلافته، فقال لهم: عليكم بالنكرة في قلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تَشُقُّوا عصا المسلمين، ولا تسفِكوا

---

(١) إسحاق بن حنبل بن هلال بن أسد أبو يعقوب الشيباني، وهو عم الإمام أحمد، ونقل عنه، ولد عام (١٦١ هـ)، ومات عام (٢٥٣) هـ. «طبقات الحنابلة» ١/١١١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) حنبل بن إسحاق بن حنبل، أبو علي الشيباني، ابن عم الإمام أحمد، كان صدوقاً، مات بواسط في جمادى الأولى سنة (٢٧٣) هـ. «طبقات الحنابلة» ١/١٤٣.

(٤) «طبقات الحنابلة» ١/١٤٣-١٤٥.

(٥) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٤.

(٦) «المناقب» لابن الجوزي: ٢١-٢٢.

دماءَكم ودماء المسلمين، وذكر الحديثَ عن النبي ﷺ: «إنْ ضَربكَ فَاصْبِر»[1] أمر بالصبر[2].

(١) أخرجه مسلم (١٨٤٧) في الإمارة، من حديث حذيفة بن اليمان، وفيه: «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضُرِبَ ظَهرُكَ، وأُخِذ مالك، فاسمع وأطع».
(٢) «طبقات الحنابلة» ١/١٤٤-١٤٥.

حيـاتـه

١ ـ ولد الإمام أحمـد في ربيع الأول من عـام (١٦٤) هـ في بغداد في خلافة المهدي[١]. ونشأ وتعلم بها يتيماً ترعاه أمه، واختلف إلى الكتاب، ثم اختلف إلى الديوان وهو ابن أربع عشرة سنة[٢].

وشب أحمد على أدب عـظيم، وخلق كريم، ودين عميق. كـان جند الخليفة مع الخليفة في الرقة، فكانوا يكتبون رسـائلهم إلى نسائهم وبيـوتهم، فتبعث النساء إلى المعلم: ابعث إلينا بأحمد بن حنبل ليكتب لهم جواب كتبهم، فيبعثه. فكان يجيء إليهن مطأطىء الرأس، فيكتب جواب كتبهم، فربما أملينَ عليه الشيء من المنكر فلا يكتب لهن[٣].

وقد حدث المرّوذي[٤] قال: قال لي أبو عفيف ـ وذكر أبا عبدالله أحمد ابن حنبل ـ: كان في الكتاب معنا وهو غُلَيّم نعرف فضله[٥].

---

(١) ويذكر بروكلمان «تاريخ الأدب العربي» ٣ /٣٠٨: أن ميلاد الإمام أحمد في ربيع الآخر. وممن ذكر أن ميلاده في ربيع الأول: ابن الجوزي في «المناقب» ١٣، وغيره. وذكر أبو نعيم في «الحلية» ١٦٢/٩ الروايتين، ومن أوفى المصادر التي ترجمت للإمام أحمد «تاريخ الإسلام» للذهبي، وقد طبعت ترجمته في مقدمة «المسند» ١/٥٨-١٣١. ط دار المعارف بالقاهرة. و«سير أعلام النبلاء» ١١/١٧٧-٣٥٨.

(٢) «المناقب» لابن الجوزي: ٢١.

(٣) نفس المصدر: ٤٣.

(٤) أحمد بن محمد بن الحجاج بن عبد العزيز أبو بكر المروذي، وهو المقدم من أصحاب الإمام أحمد لورعه وفضله، وكان إمامنا يأنس بـه وينبسط إليه، تـوفي سنة (٢٧٥) هـ. «المنهـج الأحمد» ١/١٧٣.

(٥) «المناقب»: ٢٠.

٢ ـ وبدافع الرغبة في العلم أقبل أحمد الطفل الصغير بكل قلبه وجوارحه على العلم والدرس والقراءة، موفور الموهبة، تام المَلَكة، وأخذ يتردد على حلقات العلم في بغداد، وهو موضع الإعجاب من الناس، قال المروذي: قال لي أبو سراج بن خزيمة ـ وهو ممن كان مع أحمد في الكتّاب ـ: إن أبي جعل يعجب من أدب أحمد وحسن طريقته. فقال لنا ذات يوم: أنا أُنفق على أولادي وأجيئهم بالمؤدبين على أن يتأدبوا، فما أراهم يُفلحون، وهذا أحمد بن حنبل غلام يتيم؛ انظر كيف يخرج!؟ وجعل يعجب[1]. وكان الهيثم بن جميل يقول عن أحمد: أحسب هذا الفتى ـ إن عاش ـ يكون حجة على أهل زمانه[2].

وشاهد أحمد نهاية خلافة المهدي وسنه خمس سنوات، ثم شاهد نهاية خلافة الهادي وأول خلافة الرشيد وسنه ستّ سنوات.

٣ ـ حياة أحمد في عصر الرشيد:

عاش أحمد في عصر الرشيد يطلب العلم ويحصله، يُمضي ليلَه ونهارَه كله في سبيله. قال أحمد: طلبت الحديث في سنة (١٧٩) هـ وأنا ابن ست عشرة سنة. وهي أول سنة طلبت الحديث فيها، فجاءنا رجل فقال: مات حماد بن زيد[3].

(أ) شيوخ الإمام أحمد:

التقى الإمام أحمد رحمه الله بعدد كبير من أئمة عصره، وأخذ عنهم، ورحل في طلب العلم، والتقى في رحلاته بالكثير من العلماء، ومن مشايخه الذين سمع منهم ما ذكرهم أحمد بقوله: سمعت من سليمان بن حرب[4]

(١) «المناقب» لابن الجوزي: ٢١.
(٢) «حلية الأولياء» ٩/١٧٢.
(٣) من شيوخ الحديث البصريين وأعلامه، توفي سنة ١٧٩ هـ.
(٤) أبو أيوب الواشحي، الأزدي، قاضي مكة، المتوفى سنة (٢٢٤) هـ.

بالبصرة سنة (١٩٤) هـ، ومن أبي النعمان عارم في تلك السنة، ومن أبي عمر الحَوْضي أيضاً[١]، وأتيت مجلس ابن المبارك[٢]، وقد قدم علينا سنة (١٧٩) هـ، وسمعت من علي بن هاشم بن البَريد سنة (١٧٩) هـ في أول سنة طلبت الحديث، ثم عدت إليه في المجلس الآخر وقد مات، وهي السنة التي مات فيها مالك بن أنس[٣]. وكان أحمد يقول: أول سماعي من هُشيم[٤].

وهؤلاء جميعاً من شيوخه في الحديث، ومن مشايخه أيضاً سفيان بن عيينة، وإسماعيل ابن عُلية[٥].

ومن شيوخه في الحديث كذلك عبد المؤمن العبسي، وسمع منه سنة (١٨٢ هـ). ومنهم عبد الرحمن بن مهدي، وأبو بكر بن عياش.

قال أحمد: قدم عبد الرحمن بن مهدي بغداد سنة (١٨٠ هـ)، وهو ابن خمس وأربعين، وكنت أراه في المسجد الجامع، فأتيناه ولزمناه، وكتبنا عنه ها هنا[٦].

وممن حدث عنه أحمد من النساء أم عمر بنت حسان بن زيد الثقفي[٧].

(ب) رحلاته في طلب العلم:

لقد رحل الإمام أحمد كثيراً في طلب العلم، فرحل إلى اليمن والتقى بعبد الرزاق وأخذ عنه، ورحل إلى مكة، وإلى البصرة، وإلى الري، قال أحمد: كنا عند عبد الرزاق باليمن، فجاءنا موت سفيان بن عيينة، وعبد الرحمن بن

---

(١) «المناقب» لابن الجوزي: ٢٣.
(٢) أبو عبد الرحمان الحنظلي، من أعلام المحدثين المجاهدين، توفي سنة (١٨١) هـ.
(٣) «المناقب»: ٢٣.
(٤) هشيم بن بشير السلمي، محدث بغداد، توفي سنة (١٨٣) هـ. «العبر» ١/ ٢٨٦.
(٥) «المناقب»: ٣١.
(٦) نفس المصدر: ٢٧-٣١.
(٧) نفس المصدر: ٥٤.

مهدي[1]، ويحيى بن سعيد سنة (١٩٨ هـ)[2].

وممن التقى بهم في الـري علي بن مجـاهد حيث رحـل أحمد إليـه عام (١٨٢ هـ)، وهي أول سنة رحل فيها في طلب العلم، وسمع من جرير بن عبد الحميد في الري[3].

ورحل إلى البصرة عام (١٨٦ هـ) في طلب الحديث، وسمع من سفيان ابن عيينة عام (١٨٧ هـ)، وفي هذا العام أدى فريضة الحج، وخرج إلى الكوفة في طلب الحديث فأصابته حمى، فعاد إلى بغداد.

وقال أحمد: دخلت عبدان سنة (١٨٦ هـ)[3].

ويقول أحمد أيضاً: دخلت البصرة خمس دخلات[4]، وذلك ليسمع من محدثيها، وكذلك رحل إلى الحجاز خمس مرات[5]. وشاهـد[6] فيضان دجلة الكبير عام (١٨٦ هـ) في أيام الرشيد الذي اضطر الرشيد بسببه إلى النـزول بأهله وحرمه وأمواله إلى السفن.

ومنع السندي بن شاهك والي بغداد الناس من العبور إشفاقاً عليهم، فأقام أحمد بن حنبل لا يستطيع الرحلة من أجل العلم.

لقياه بالشافعي:

من أبرز الشخصيات التي التقى بها الإمام أحمد أثناء رحـلاته، وأثنـاء إقامته أيضاً: الإمام الشافعي رحمه الله، وقد أخذ عنه، واستفاد منـه كثيراً، وكان الشافعي يجلُّه ويقدره.

(١) انظر ترجمته في «حلية الأولياء» ٩/٣-٦٣.
(٢) «المناقب»: ٢٣.
(٣) نفس المصدر: ٢٣-٢٦.
(٤) نفس المصدر: ٢٧ ـ ٣١.
(٥) ذكر ابن كثير في «تاريخه» ١٠/٣٢٦ تفصيل رحلاته للحجاز.
(٦) «المناقب» ٢٧-٣١.

ففي عام (١٨٧ هـ) رحل أحمد إلى الحجاز، والتقى مع الشافعي، وأخذ منه فقهه وأصوله، وبيانه لناسخ القرآن ومنسوخه، كما أخذ من سفيان بن عُيينة الحديث.

ولما قدم الشافعي بغداد عام (١٩٥ هـ) التقى أحمد به كذلك، وكان الشافعي يُعوِّل عليه في معرفة صحة الحديث أحياناً[١]، وكان أحمد يُجل الشافعي ويقول فيه[٢]: يُروى عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنةٍ رجلاً يُقيم لها أمر دينها[٣]»، فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المئة، وأرجو أن يكون الشافعي على رأس المئة، أي: الثانية.

ورشحه الشافعي عند الرشيد لقضاء اليمن، فأبى أحمد، وقال له: جئت إليك لأقتبس منك العلم، تأمرني أن أدخل لهم في القضاء! وكان ذلك في آخر حياة الرشيد، ورشح الشافعي الإمام ثانية لقضاء اليمن عند الأمين العباسي، فأبى أحمد، وكان ذلك عام ١٩٥ هـ[٤].

وقد عقد الحافظ ابن الجوزي[٥] الباب الخامس من مناقب الإمام أحمد في تسمية من لقي من كبار العلماء، وروى عنهم، وذكرهم على الحروف[٦].

---

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٣.
(٢) نفس المصدر: ٢٨.
(٣) أخرجه أبو داود (٤٢٩١) في الملاحم: باب ما يذكر في قرن المئة، والحاكم ٤/٥٢٢ من طريق ابن وهب: أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها» وإسناده صحيح.
(٤) «المناقب» ٢٧٠-٢٧١.
(٥) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد المعروف بابن الجوزي، شيخ وقته، وإمام عصره، الحافظ المفسر، صاحب التصانيف الكثيرة في مختلف العلوم، منها «مناقب الإمام أحمد». توفي سنة (٥٩٧)هـ. انظر «سير أعلام النبلاء» ٢١/٣٦٥.
(٦) «المناقب»: ٣٣-٥٤.

(جـ) اهتمامه وحرصه على طلب العلم:

لقد ظهر اهتمام الإمام أحمد وحرصه على طلب العلم منذ الصغر، فلم يكن رحمه الله يترك فرصة تمرُّ دون استفادة، وكان شغوفاً بالعلم، شاغلاً وقته كله في طلب الحديث، فكان مثار عجب الناس.

قال بعض العلماء(١): مر أحمد بن حنبل علينا قادماً من الكوفة، وبيده خريطة فيها كتب، فأخذت بيده، فقلت: مرة إلى الكوفة، ومرة إلى البصرة، إلى متى؟ إذا كتب الرجلُ ثلاثين ألف حديث لم يَكْفِهِ؟ فسكت أحمد، ثم قلت: ستين ألفاً؟ فسكت، فقلت: مئة ألف؟ فقال: حينئذ يعرف شيئاً، فنظرنا فإذا أحمد قد كتب ثلاث مئة ألف.

وهكذا قضى وقته وأيامه في عصر الرشيد في طلب حديث رسول الله ﷺ وكان يقول: فاتني مالك، فأخلف الله عليَّ سفيان بنَ عُيينه، وفاتني حماد بن زيد، فأخلف الله عليَّ إسماعيل ابن عُلية(١).

ويقول أحمد: كنت ربما أردت البكور في طلب الحديث، فتأخذ أمي بثيابي وتقول: حتى يؤذن الناس(٢).

وأحب أحمد العلم والكتابة محبة شديدة حتى قيل(٣): يا أبا عبدالله، أنت قد بلغت هذا المبلغ، وأنت إمام المسلمين، فقال: مع المحبرة إلى المقبرة. وكان يقول: أنا أطلب العلم إلى أن أدخل القبر.

وفي مكة سُرق متاعه، وهو خارج البيت يطلب الحديث، ولما عاد قيل له ذلك، فلم يسأل عن شيء من المتاع، وإنما بادر بالسؤال عن الألواح التي كتب فيها حديث رسول الله ﷺ ولم يطمئن إلا بعد أن وجدها(٣).

وكان عبدالله بن الإمام أحمد يقول: خرج أبي إلى طَرَسُوس ماشياً،

---

(١) نفس المصدر: ٢٧-٣١.
(٢) نفس المصدر: ٣١.
(٣) نفس المصدر: ٣٠-٣٢.

وخرج إلى اليمن ماشياً[1].

ولأمانة أحمد رحمه الله وصدق روايته في الحديث كان يمزق الأحاديث التي يكتبها عن الضعفاء في الرواية[2].

كل هذا وهو على سَمته من الزهد، وشأنه من الفقر، حتى كان يقول: ما أعدِل بالفقر شيئاً[3].

ولقد شغل بالعلم، فلم يتزوج إلا بعد الأربعين[4].

(د) جلوسه للفتوى والحديث:

لقد كان الإمام أحمد يتحرج من الفتوى حتى تمكن من علمه، ووثق من اطلاعه، واجتمع لديه ثروة كبيرة من نصوص السنة، وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم.

ولم يجلس أحمد للحديث والفتوى إلا بعد أن بلغ سن الأربعين، وذلك عام (٢٠٤ هـ). ويحكى في ذلك أن بعض العلماء جاء إليه في بغداد عام (٢٠٣ هـ) يطلب الحديث، فأبى أن يحدثه، فذهب، ثم عاد إليه عام (٢٠٤ هـ)، فوجد أحمد قد حدث، واستوى الناس عليه[5].

وروي أنه رئي في مسجد الخيف سنة (١٩٨ هـ)، وجاءه أصحاب الحديث، فجعل يعلمهم الفقه والحديث، ويفتي الناس في المناسك[6].

ولعل ذلك محمول على الضرورة، وعدم وجود غيره ممن يقوم مقامه، أو

(١) «المناقب»: ٣٢.
(٢) نفس المصدر: ٥٥.
(٣) نفس المصدر: ٥٦.
(٤) نفس المصدر: ٥٨.
(٥) نفس المصدر: ١٨٨.
(٦) نفس المصدر: ١٨٧.

على أنه سئل فأجاب، خروجاً من إثم كتمان العلم(١).

(هـ) من روى عنه الحديث والعلم:

ولما اشتهر الإمام أحمد بالعلم، وتمكن منه، وعرف فضله فيه، أخذ عنه الناس الحديث، وتتلمذوا عليه، وقد روى عنه الحديثَ خلق كثير، منهم عدد من مشايخه من مثل: عبد الرزاق بن همَّام الصنعاني، وإسماعيل ابن عُليه، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي، ومحمد بن إدريس الشافعي، ومعروف الكرخي، وعلي ابن المديني، وغيرهم الكثير(٢).

وقد حدث عنه من الشيوخ والأصحاب على الإطلاق عدد كثير أيضاً. ذكرهم ابن الجوزي في «المناقب» ورتبهم على الحروف(٣)، منهم: أبناؤه، وأبناء أبنائه، ومن مثل: إبراهيم بن أبان المَوْصِلي(٤)، وإبراهيم بن إسحاق الحربي(٥)، وإسحاق بن إبراهيم الحَنظلي(٦)، والجُنَيد الصوفي(٧)، والحسن بن أحمد الإسفراييني(٨)، والحسن بن الهيثم البزار(٩)، وسليمان بن الأشعث، أبو

---

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٤.

(٢) «المناقب»: ٨٣-٩٠.

(٣) نفس المصدر: ٩٠-١٠٦.

(٤) أحد الأصحاب الذين عندهم مسائل عن الإمام أحمد. «الطبقات» ١/٩٣.

(٥) إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشر بن عبدالله بن ديسم، أبو إسحاق الحربي، سمع من أحمد ونقل عنه. «الطبقات» ١/٨٦.

(٦) أغلب الظن أنه إسحاق بن إبراهيم بن هانىء النيسابوري، ولد سنة (٢١٨) هـ، وخدم الإمام أحمد صغيراً، ونقل عنه أشياء كثيرة، قال الخلال: إنها ستة أجزاء. انظر ترجمته في «الطبقات» ١/١٠٨.

(٧) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد أبو القاسم الخراز، ويقال: القواريري، نقل عن أحمد مسائل، توفي سنة (٢٩٨) هـ. «الطبقات» ١/١٢٧.

(٨) ليس فيمن نقل عن أحمد فيما بين أيدينا من التراجم سوى الحسن بن أحمد بن أبي الليث الرازي، ولم يذكر صاحب «الطبقات» تاريخ ولادته، ولا وفاته. «الطبقات» ١/١٢٩.

(٩) ذكره أبو بكر الخلال، ونقل عنه مسائل، توفي سنة (٢٩٨) هـ. «الطبقات» ١/١٤٠.

داود السجستاني[١]، وعثمان المَوْصِلي[٢]، والقاسم بن الحارث المَرْوَزِي[٣]، ومنهم أيضاً: البخاري، والترمذي، وإسحاق بن راهويه[٤]، وأبو بكر الطّبراني.

وممن روى عنه من النساء: حُسن جاريته[٥]، وخديجة أم محمد[٦]، وريحانة بنت عم أحمد وزوجته أم عبدالله[٧]، وعباسة بنت الفضل زوج أحمد وأم ابنه صالح[٨]، ومخة [٩] أخت بشر الحافي[١٠].

٤ ـ وأخيراً، فقد شاهد أحمد نهاية عصر الرشيد (١٩٣ هـ)، وعصر الأمين (١٩٨ هـ)، وجزءاً من عهد المأمون، قبل أن يذهب هذا الخليفة العباسي إلى ما ذهب إليه من القول بخلق القرآن.

وهو في كل ذلك يعلو مكانة في العلم والحديث والفتيا، وفي الزهد والتواضع والرفعة.

---

(١) إمام زمانه، وهو ممن رحل وصنَّف، وكتب عن العراقيين، والخراسانيين، والشاميين، والمصريين، توفي سنة (٢٧٥) هـ، وله (٧٣) سنة. «الطبقات» ١/١٥٩-١٦٣، و«المنهج الأحمد» ١/١٧٥-١٧٧.

(٢) عثمان بن أحمد الموصلي، صحب إمامنا، وروى عنه أشياء، «الطبقات ١/٢٢١.

(٣) ليس في أصحاب أحمد الذين نقلوا عنه ـ ممن اسمه القاسم ـ فيما اطلعت عليه من التراجم سوى القاسم بن محمد المروزي، وقد ذكره أبو يعلى في «الطبقات» ولم يذكر مولده، ولا وفاته.

(٤) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد، أبو يعقوب، المعروف بابن راهويه. جالس الإمام أحمد، وروى عنه أشياء، توفي سنة (٢٤٣) هـ. «طبقات الحنابلة» ١/١٠٩.

(٥) اشتراها الإمام أحمد بعد موت زوجته أم عبدالله. وولدت منه زينب والحسن والحسين، والحسن، ومحمداً، وسعيداً، وقد نقلت عن الإمام عدة مسائل. انظر «الطبقات» ١/٤٢٩.

(٦) كانت تحضر عند الإمام أحمد وتسمع منه، وحدثت عنه بمسائل رواها عنه ابنه عبدالله وغيره. «الطبقات» ١/٤٢٦.

(٧) ريحانة بنت عم الإمام أحمد، تزوجها الإمام بعد وفاة زوجته أم صالح، وقد سمعت منه أشياء. «الطبقات» ١/٤٢٩.

(٨) كان الإمام أحمد يثني عليها، وماتت في حياته، ولبثت معه عشرين سنة، وسمعت منه أشياء. «الطبقات ١/٤٢٨.

(٩) هي إحدى النساء الصالحات المذكورات بالعبادة والورع، حضرت الإمام أحمد وسمعت منه. «الطبقات» ١/٤٢٧.

(١٠) «المناقب»: ١٠٦.

ومضت الأيام بالإمام، وجاء عام ٢١٢ هـ يحمل جديداً من سياسة المأمون، حيث جهر بالقول بخلق القرآن اتباعاً للمعتزلة.

وكان أبو الهُذيل العلاف المعتزلي[١] أستاذاً للمأمون، وهو الذي غرس في نفسه حب المعتزلة، والتشيع لآرائهم، وسنفصل الكلام في ذلك، وفي المحنة التي مني بها الإمام أحمد بسبب موقفه الصلب في الدفاع عن العقيدة. عليه رحمة الله ورضوانه.

٥ ـ المحنة وتطوراتها:

(أ) كان في بغداد إبان حكم المأمون تياران ثقافيان متضادان:

أولهما: التيار الإسلامي السلفي الممثل في مدارس المحدثين والفقهاء وطبقاتهم وزهادهم، ممن يرجعون إلى النص، ولا يلجأون إلى التأويل. ومن أبرزهم الإمام أحمد، قال: «إنما الأمر في التسليم والانتهاء إلى ما في كتاب الله لا تعدُ ذلك». واستمر المحدثون والفقهاء على طريقة السلف في اعتقادهم[٢].

وثانيهما: التيار المعتزلي الذي ظهر في البصرة، وبدأ بطبقة غيلان الدمشقي، والجعد بن درهم نحو (١١٨ هـ)، وواصل بن عطاء (٨٠-١٣١ هـ)، وعمرو بن عبيد (١٤٤ هـ)، وغيرهم ممن ذهبوا إلى القول: بالعدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣].

وخلفتها طبقة ثانية بصرية كان من زعمائها المعتزليين: أبو الهذيل العلاف

---

(١) من شيوخ المعتزلة والمتكلمين، واسمه محمد بن الهذيل بن عبيد الله البصري، عُمِّر طويلاً، وتوفي سنة (٢٣٥) هـ. «سير أعلام النبلاء» ١١/١٧٣.

(٢) «المناقب»: ٣٠٨.

(٣) «الانتصار» لابن الخياط، وكان المعتزلون يتوسعون في الرجوع إلى العقل. وفي التأويل توسعاً شديداً، كان منهجهم هو المنهج العقلي الذي يصطنع فلسفة أرسطو ومنطقه أساساً للعقل. وهو منهج رفضه الأئمة والعلماء المحققون.

والنظّام وغيرهم. وهذه الطبقة مزجت بين آراء المعتزليين الذي سبقوا، وما شاع في عصرهم من بعض آراء فلاسفة اليونان. وخلفتهم طبقة ثالثة بغدادية. كان من زعمائها: بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ)، وثُمامة بن الأشرس (٢١٣ هـ)، وأحمد ابن أبي دؤاد (٢٤٠ هـ) الذي كان له نفوذ في خلافة المأمون والمعتصم والواثق، وهو الذي حمل المأمون على القول بخلق القرآن عام ٢١٢ هـ[1]، وعلى امتحان العلماء به في العام الذي توفي فيه (٢١٨ هـ).

وظلت هذه المسألة مسألة الدولة والشعب أكثر من عشرين عاماً (٢١٢-٢٣٤ هـ)، وكان من أوائل الذين ذهبوا إلى القول بخلق القرآن: الجعد ابن درهم نحو (١١٨ هـ)، وجهم بن صفوان (١٢٨ هـ)، وبشر المريسي المتكلم (٢١٨ هـ). وكثر الجدل والنقاش فيها، وكان لها أثر في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل وشمل الأمر علماء أجلاّء.

قال الحافظ الذهبي في «العبر»[2]: وفي سنة ٢١٨ هـ امتحن المأمون العلماء بخلق القرآن. وكتب في ذلك إلى نائبه ببغداد - إذ كان هو في الرقة - وبالغ في ذلك، وقام في هذه البدعة قيام معتقد بها، فأجاب أكثر العلماء على سبيل الإكراه، وتوقفت طائفة، ثم أجابوا وناظروا، فلم يلتفت إلى قولهم، وعظمت المصيبة، وهدد على ذلك بالقتل.

ويقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: وقد حُبس وعُذب وقُتِل في هذه المحنة خلائق لا يُحصون كثرة، كما يراه القارىء المتتبع لتلك الحقبة من التاريخ، وصارت هذه المحنة هي الشغل الشاغل للدولة، والناس خاصتهم، وعامتهم، وأصبحت حديث مجالسهم وأنديتهم، وحاضرتهم وباديتهم في العراق وغيره، وقام الجدل فيها بين العلماء، ووقع امتحان الأمراء للعلماء والقضاة والفقهاء والمحدثين في مصر والشام وفارس، وغيرها من البلدان[3].

(١) «رسائل الجاحظ»: ١٤٩.

(٢) «العبر» ١/٣٧٢.

(٣) «مسألة خلق القرآن»: ٩-١٠، وقد تكلم في هذه الرسالة عن خلق القرآن: مَنشأ المسألة، وبدء تاريخها، وأثر المحنة في صفوف الرواة والمحدثين، وكتب الجرح والتعديل، وأورد في ذلك نقولاً كثيرة عن كثير من الأئمة. والرسالة مطبوعة في (بيروت سنة (١٣٩١)هـ.

ويقول أيضاً: ولقد توسع نطاق الجرح بهذه المسألة حتى تناول الإمام البخاري وشيوخه الأجلّة الأفذاذ: يحيى بن معين، وعلي بن المديني، ويزيد بن هارون، وزهير بن حرب، وغيرهم من الأئمة المجمع على جلالتهم وإمامتهم في حفظ السنة المطهرة وعلومها[1].

ولقد أرسل والي بغداد المحدثين السبعة: محمد بن سعد كاتب الواقدي، وصاحب الطبقات الكبرى (توفي عام ٢٣٠ هـ)، وأبو مسلم مستملي يزيد بن هارون، ويَحيى بن معين، وزهير بن حرب أبو خيثمة، وإسماعيل بن داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن إبراهيم الدورقي، أرسلهم إلى الخليفة المأمون.

قال الدومي[2]: ويبدو أن علماءنا هؤلاء قد تأثروا بمقابلة السلطان لهم تأثراً كبيراً، ولم يتحملوا تهديده ووعيده فأجابوه بخلق القرآن، ووافقوه على رأيه.

وربما كان هذا الإقرار في مجلس المأمون من أجل التهديد هو الذي جعل الناس يتكلمون في هؤلاء الأئمة، وينسبونهم للقول بخلق القرآن. وقد يكونون فعلوا ذلك تقية، والله أعلم.

إن التيار السلفي والتيار المعتزلي ـ وهما متضادان ثقافياً ـ اختلفا في عهد المأمون فكرياً، وكان ذلك السبب الأول للمحنة.

ومن المعروف أن الرشيد كان يقاوم القول بخلق القرآن[3]، وأراد المعتزلة حمل الأمين عليه فأبى، ونجحوا في ذلك في عهد المأمون.

(ب) في عام ٢١٢ هـ أعلن المأمون القول بخلق القرآن، وناظر من كان يغشى مجلسه في ذلك، ولكنه ترك الناس أحراراً فيما يذهبون إليه.

---

(١) المصدر السابق.
(٢) «أحمد بن حنبل» للدومي: ١٣٢ وما بعدها.
(٣) «المناقب»: ٣٠٨-٣٠٩.

(جـ) وفي عام ٢١٨ هـ رأى المأمون حمل الناس والعلماء والقضاة والمفتين على القول بخلق القرآن الكريم، وكان المأمون آنذاك في الرقة، فأرسل إلى واليه على بغداد إسحاق بن إبراهيم ـ وهو صاحب الشرطة ببغداد ـ أن يجمع من بحضرته من القضاة، ويمتحنهم فيما يقولون، ويعتقدون في خلق الله للقرآن وإحداثه، ويُعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله بمن لا يقول بخلق القرآن، ممن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، وكان ذلك في ربيع الأول عام ٢١٨ هـ[١].

وثار العلماء حين سمعوا كتاب المأمون إلى نائبه في بغداد، وقال واحد منهم[٢]: لقيت ثمان مئة شيخ ونيفاً وسبعين، فما رأيتُ أحداً يقول بهذه المقالة ـ يعني خلق القرآن[٣].

وكان موقف الإمام أحمد موقف المتحدي في أدب العلماء وسَمت الأئمة.

وأرسل إسحاق بن إبراهيم إلى الخليفة بالأمر. فبعث المأمون إليه بكتاب ثان يأمره فيه بإشخاص سَبعة من المحدثين المشهورين في بغداد لكي يمتحنهم، وفي مقدمتهم: أحمد بن حنبل رحمه الله.

ولكن ابن أبي دؤاد رأى حذف اسم الإمام أحمد من القائمة لمعرفته بصلابته وشدته.

وذهب الأئمة السبعة ـ كما مر قريباً ـ إلى الخليفة، وأجابوه إلى القول بخلق القرآن.

وأغضب ذلك الناس والعلماء في بغداد، وفي مقدمتهم الإمام أحمد، وكان يقول عنهم: هم أول من ثَلَمَ هذه الثُّلْمة، ويقول: لو كانوا صبروا وقاموا لله،

(١) «أحمد بن حنبل» للدومي: ١٢٨-١٢٩، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٤٥، نقلاً عن «تاريخ الطبري».
(٢) وهو أبو نعيم الفضل بن دُكين، المتوفى سنة (٢١٩) هـ.
(٣) «المناقب»: ٣٩٦.

لكان انقطع الأمر، وحَذِرَهم الرجل - يعني المأمون -[1].

(د) وبعث المأمون إلى نائبه في بغداد يأمره بأن يبلغ العلماء والقضاة في بغداد بأن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وإنه لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق، وأن يبلغ ذلك من في سائر عمله من القُضاة.

واجتمع العلماء - وفي مقدمتهم الإمام أحمد - في مجلس نائب المأمون، ورفضوا القول بخلق القرآن.

وبُلّغ المأمون بذلك. وهنا أعلن ثورته، وطالب نائبه بأن ينهي إلى بشر بن الوليد، وإبراهيم بن المهدي بأن يختارا بين القول بخلق القرآن، وبين ضرب عنقيهما، وأن يجمع باقي العلماء - ومنهم الإمام أحمد - ويحملهم إلى أمير المؤمنين مُكبلين بالقيود والأغلال.

وعرض نائب المأمون أمر أمير المؤمنين على الجميع، فأذعنوا جميعاً لرأي أمير المؤمنين، ما عدا رجلين اثنين: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح.

وحُمِلَ هذان الرجلان الجليلان إلى طَرَسُوس للقاء الخليفة بأغلالهما، فمات ابن نوح في الطريق، ثم بلغ أحمد وحرسه وفاة المأمون، فعادوا إلى بغداد، وألقي به في الحبس.

وكان صَنيع المأمون في المحنة شديداً، وكان لأحمد بن أبي دؤاد إصبع كبيرة في الأمر، وكان المأمون قد أُشْرِبَ حبَّ الاعتزال، وتقريب أئمته إليه، وفي مقدمتهم ابن أبي داؤد، وذهب به أجله إلى لقاء ربه.

وتولى الخلافة أخوه المعتصم (٢١٨-٢٢٧ هـ) بعد أن وصاه أخوه المأمون بالسير في القول بخلق القرآن إلى نهاية الشوط، وبتقريب ابن أبي دؤاد إليه.

ومكث الإمام أحمد في السجن في بغداد نيفاً وثلاثين شهراً. ورأى

---

(١) «محنة الإمام أحمد» لعبد الغني المقدسي: ٤٠.

المعتصم أن يقوم بدوره كاملاً في المحنة، فعقد مجلساً حضره مستشاره ابن أبي دؤاد واستدعى الإمام أحمد من السجن، وأخذ يناقشه في خلق القرآن، والإمام يقول للخليفة، ولابن أبي دؤاد: أعطوني شيئاً من كتاب الله، أو سنة رسوله ﷺ.

وحاول الخليفة وابن أبي دؤاد حملَ الإمام على القول بشيء من كلامهم، فأصر على كلامه وموقفه إصراراً شديداً.

فأمر المعتصم برده إلى السجن، وعقد المجلس في اليوم التالي، واستدعي ابن حنبل، وكان موقفه رائعاً جليلاً كموقفه في اليوم الأول يقول: أعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل، أو سنة رسوله ﷺ فأقول به.

وفشل اليوم الثاني كفشل اليوم الأول، ورُدَّ الإمام إلى السجن، وعاد المجلس في اليوم الثالث، وبتحريض ابن أبي دؤاد أمر المعتصم الجلادين قائلاً لهم: عليَّ بالعقابين والسياط، وقال المعتصم لهم: خذوه واسحبوه واخلعوه. وضرب ضرباً شديداً.

ويروى أن هذه المناظرة كانت في أواخر رمضان عام (٢١٩ هـ)[١] ورُدَّ أحمد إلى المنزل، وتردد عليه بعض الأطباء لعلاجه خوفاً من أن يموت بجراحه، فتكون ثورة ما يعلم مداها إلا الله عز وجل.

وأمر المعتصم عم الإمام إسحاق بن حنبل بأن يشيع في الناس أن أحمد بخير، وقال المعتصم: لو لم أفعل ذلك بأحمد، لوقع شر عظيم[٢].

(هـ) وانتهى عهد المعتصم، وجاء عهد الواثق (٢٢٧-٢٣٢ هـ)[٣]، وقد اشتد هذا الخليفة في القول بخلق القرآن، حتى لقد قتل بيده أحمد بن نصر الخزاعي، العالم الجليل، لعدم إقراره بخلق القرآن.

---

(١) «أحمد بن حنبل» للدومي: ١٦٩، ٢٧٨، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٦٥.
(٢) يراجع «المناقب» لابن الجوزي: ٣١٠-٣٤٠.
(٣) يراجع نفس المصدر: ٣٤٨-٣٥٦.

وظل الإمام أحمد في عهده معتقلاً في منزله، حتى توفي الخليفة الذي يُقال: إنه رجع في آخر حياته عن القول بخلق القرآن[١].

(و) وفي عهد المتوكل انتهى القول بخلق القرآن، وكان الخليفة قد أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق عام ٢٣٤ هـ، واستقدم المحدثين إلى سامَرّا واستمع منهم، وفرح العالم الإسلامي جميعاً بزوال هذه المحنة التي أثار فتنتها المعتزلة.

وعاد أحمد إلى منزله، ولم ترجع إليه نفسه إلا بعد ستة أشهر[٢].

٦ ـ ما بعد المحنة:

وعاش الإمام أحمد مبجلاً مكرماً، زاهداً في الدنيا والجاه، والسلطان والمال، عمله العلم والحديث والسنة، ومجالس الإفادة والتدريس، حتى توفاه الله يوم الجمعة ضَحوة لست عشرة ليلة خلت من ربيع الآخِر سنة ٢٤١هـ[٣]، رحمه الله رحمة واسعة، وشُيعت جنازته وثمان مئة ألف مشيع معها، والحزن والكآبة قد علت جميع المسلمين.

---

(١) نفس المصدر: ٣٥٦، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٦٧.

(٢) «حلية الأولياء» ٩/١٧٩.

(٣) «تاريخ بغداد» ٤/٤٢٢، وقد ذكر رواية أخرى: أنه لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول، وفي رواية ثالثة: أن وفاته كانت لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الآخر. وفي كتاب «أحمد بن حنبل» للدومي: أنه توفي لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول ص ٢٦٠ ـ وهو ما ورد في «حلية الأولياء» ٩/٢٢٠.

شَخصيتــه

في نطاق كبير من الزهد والورع والتقوى، من الدين والعلم والتواضع، من الجلال والهيبة والوقار، من الذكاء والموهبة والثقافة واتساع المعرفة، كانت تدور شخصية الإمام أحمد. شخصية الإمام الجليل الذي ترك في الدنيا دوياً لم يتركه مثله من العلماء، والذي عكف العلماء على تراثه ومنهجه من بعده أجيالاً عديدة حتى اليوم.

وصار الإمام أحمد بكل خصائصه الإسلامية والعلمية والفكرية شعار مدرسة جامعة، ورمزاً على التبحر في العلوم والتوسع في فقه الـدين، وعلوم الشريعة من حديث وتفسير وخلافها.

لقد كان بحق إماماً ومعلماً لعصره، ولأجيالٍ كثيرة جاءت بعده، تنادي بالرجوع إلى القرآن والسنة، وترك التأويل في نصوص الدين بمحض العقل.

وكان أحمد يعيش حياته في نطاق القرآن والحديث والفقه، حياة سلفية خالصة، تجرد فيها من ملابسات العصر وفِتنه. لذلك كان علمه وفقهه هو علم السنة وفقهها، لا يخوض في أمر إلا إذا علم أن الصحابة خاضوا فيـه، ولا يشتغل بغير علم السلف، ولا يدرس شيئاً غير ما يتصل بهم(١).

وكان أحمد ـ رحمه الله ـ ينهى عن الخروج على الخلفاء، ولكنه لا يُطيعهم في معصية، ولا يتزلف إليهم ولا يرغب في عطائهم(٢).

---

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٤٠.

(٢) نفس المصدر: ١٥١-١٥٢.

لقد عاش الإمام أحمد رحالةً في سبيل العلم، متواضعاً، زاهداً في كل متاع الدنيا[1]، عالماً، حافظاً، محدِّثاً. بذل حياته كلها للعلم والعمل، وشعاره قوله: يا نفس انصَبي وإلا فَستَحزنين. إنه يؤثر نصَب العيش، وتعب النفس في الحياة الدنيا ليفوز بنعيم طويل، ورضوان من الله جليلٍ وجزيل.

وقد أثر من شعره قوله:

إذا ما خَلَوْتَ الدَّهْرَ يوماً فلا تَقُـلْ ... خَلوتُ، ولكنْ قُـلْ عـليَّ رَقيـبُ
وَلا تحسَبـنَّ اللهَ يَغْـفُـلُ سـاعـةً ... وَلا أنَّ مـا تُخـفي عـليـهِ يَغـيـبُ
لَهَوْنا عن الأيام حتَّى تتابعتْ ... ذنوبٌ على آثارِهِنَّ ذنوبُ
فيـا ليتَ أنَّ اللهَ يَغـفـرُ مـا مَضَى ... ويـأذنُ في تَـوبـاتِنَـا فنتـوبُ[2]

ولقد كان ابن حنبل ذا سمتٍ جليل، رجـلاً حسنَ الوجـه، رَبعةً من الرجال، يخضب بالحناء، في لحيته شعرات سود، ويلبس ثياباً غليظة بيضاء، ويعتم بعمامة جليلة. لا يخوض في شيء مما يخوض فيه الناس من أمر الدنيا. فإذا ذكر العلم تكلّم[3].

لا يأنف من الجلوس على الأرض، يحب النظافة والطهارة، لـه مهابـة كبيرة، وهيئة جليلة، حتى لقد قال المَرْوَزي: دخلتُ على فلان وفلان وذكر السلاطين، فما رأيت أهيب من أحمد بن حنبل، صرت إليه أكلمه في شيء، فوقعت عليَّ الرّعدة حين رأيته من هيبته[4].

إلى سهولة أخلاقه، وحسن معـاشرته، وإيثـاره للحلم والعفو، وعفتـه وزهده في المال[5].

(١) «المذاهب الفقهية» لأبي زهرة ٢/٣٠٦ وما بعدها.
(٢) الأبيات في «المناقب» ٢٠٥.
(٣) نفس المصدر: ٢٠٨ وما بعدها، و«حلية الأولياء» ٩/١٧٦.
(٤) «المناقب»: ٢١٢.
(٥) نفس المصدر: ٢١٣ وما بعدها.

وكانت امرأته تغزل لتساعده في المعيشة، وكان هو يعمل في الوراقة بنسخ الكتب بأجر ليجابه ضروريات الحياة[1].

يتعفف عن أموال الناس، ولا يقبل هدية، أو معونة من أحد. يبيع جُبَّته في البرد ليأكل من ثمنها، ويرفض عطاء أحد[2]. إلى كرمه الذي لا حد له، يحب الفقراء، ويكره المناصب والشهرة، ويؤثر العزلة والوحدة، ويعيش على الكفاف، يحب إغلاق أبواب الشيطان إلى نفسه.

يخاف الله عز وجل، ويراقبه مراقبة شديدة، يغلب على قلبه الهم والفكر. كثير الدعاء والمناجاة لله عز وجل.

أما ثباته على الحق، وجهره به، وشدة تمسكه بالكتاب والسنة، فأمر صار مَضرب المثل، وفي أحداث المحنة وتطوراتها أكبر برهان.

كان رحمه الله قوي الإرادة، صادقَ العزيمة، كثيرَ الصبر والجلَد، والتحمل في سبيل الله. عظيمَ الإخلاص في الدين[3]، متوكلاً على الله حق توكله، لا يتطلع إلى ما في أيدي الناس، همه الآخرة وما فيها من نعيم، عليه رحمة الله ورضوانه.

---

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٨٣، و«المناقب» ٢٢٣.

(٢) «المناقب»: ٢٢٩.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٨٣-٨٤.

ثقافته

١ ـ كان يقال في الإمام أحمد: كأن الله جمع له علم الأولين والآخرين من كُل صنف. يقول ما شاء، ويمسك ما شاء(١).

وذكر الفقه، فقال أبو عاصم: ليس ثمة إلا ذلك الرجل ـ يعني أحمد بن حنبل(٢).

وكان أحمد قد كَتب كُتب الرأي، وحفظها، ثم لم يلتفتْ إليها. وكان إذا تكلم في الفقه تكلم كلام رجل قد انتقد العلوم، فتكلم عن معرفة(٣).

وقال عبد الرحمن بن مهدي في أحمد بن حنبل وهو شاب: كاد هذا الغلام أن يكون إماماً في بطن أمه(٤).

وكان ابن قُتيبة يقول(٥): لولا الثوري لمات الورع، ولولا أحمد لأحدثوا في الدين، فقيل له: تضم أحمد إلى أحد التابعين؟ قال: إلى كبار التابعين.

وقال فيه إبراهيم الحربي: والله ما أجد لأحد من التابعين عليه مزية، ولا أعرف أحداً يقدر قدره، ولا يعرف لأحد من الإسلام محله، ولقد صحبته عشرين سنة فما لقيته لقاة في يوم إلا وهو زائد عليه بالأمس(٦).

---

(١) «المناقب»: ٦٢.
(٢) نفس المصدر: ٦٣.
(٣) نفس المصدر: ٦٤.
(٤) نفس المصدر: ٧٣.
(٥) نفس المصدر: ٨٢.
(٦) نفس المصدر: ١٤٠.

وحدث عن ثقافته في الحديث والفقه، كان عبد الملك الميموني(١) يقول(٢): ما رأت عيني أفضل من أحمد، وما رأيت أحداً من المحدثين أشد تعظيماً لحرمات الله عز وجل، وسنة نبيه ﷺ إذا صحت عنده ولا أشد اتباعاً منه.

وكان شعار أحمد: مع المحبرة إلى المقبرة، وهو شعار جليل، شعار العلماء والأئمة رحمهم الله وأجزل مثوبتهم.

٢ ـ وكانت رحلاته في أنحاء العالم الإسلامي من أجل طلب حديث رسول الله ﷺ كثيرة، وطويلة، وشاقة. لا تنتهي عند حد. رحل إلى البصرة، والكوفة، وواسط، والرّي، والرقة، ومَرو، وفارس، واليمن، والحجاز، والشام، والجزيرة، وبلاد كثيرة(٣) ليأخذ عن المحدثين، وينتفع بعلمهم، وأخذ عنه خلق كثير من العلماء. وحسبنا شهادة الشافعي رحمه الله له بقوله: ما رأيت أعقل من أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمي، وقال أيضاً فيه: أحمد إمام في ثمان: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة(٤).

وكان القاسم بن سلام يقول فيه: ما رأيت رجلاً أعلم بالسنة منه(٥).

وقيل: إن أحمد كان يحفظ ألفَ ألفِ حديثٍ(٦). وبلغ ما كتبه من الحديث يوم موتِهِ اثني عشر حملاً وعدلاً(٦).

ومن دقته في رواية الحديث أن هارون بن يزيد حدَّث يوماً بحديث،

---

(١) الميموني: هو عبد الملك بن عبد الحميد بن مهران، أبو الحسن الرقي، كان الإمام أحمد يكرمه ويفعل له ما لا يفعل مع غيره. وضرب به مثل ابن جريج في عطاء من كثرة ما سأله. «المنهج الأحمد» ١/ ١٧٠.

(٢) «المناقب»: ١٧٧.

(٣) يراجع «المناقب»: ٢٢-٣٣، و«ابن حنبل» لأبي زهرة، و«أحمد بن حنبل» للدومي.

(٤) «طبقات الحنابلة» ١/ ٥.

(٥) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٨٠.

(٦) انظر «المناقب»: ٥٩، ٦٠، ٦٨، ٦٩، ٧٠.

فقال: حدثنا يحيى بن سعيد قال: سمعتُ سالم بنَ عبدالله يقول، فقال له أحمد: ليس في هذا سمعتُ، وإنما هو «أنَّ سالماً» فدخل، فأخرج الكتاب، فإذا هو «أن سالماً»، فقال: من رد عليَّ؟ فقالوا: أحمد بن حنبل. فقال: صَيِّروه كما قال، فكان إذا جلس يقول: يا ابنَ حنبل، ادنُ ها هنا. ومرض أحمد، فذهب إليه أستاذه هارون بن يزيد يزوره[1].

وقال عبد الرزاق اليمني المحدث[2]: رحل إلينا من العراق أربعة من رؤساء الحديث: الشاذكوني وكان أحفظهم للحديث، وابن المديني، وكان أعرفهم باختلافه، ويحيى بن معين[3]، وكان أعلمهم بالرجال. وأحمد بن حنبل وكان أجمعهم لذلك كله.

ومن أَجَلِّ شيوخه:

(أ) هُشيم بن بشير بن أبي خازم (١٠٤-١٨٣ هـ) وكان محدثاً جليلاً، وهو أستاذه الأول في الحديث.

(ب) الإمام الشافعي، وكان أحمد يعجب بقوة استنباطه للأحكام، وبالمقاييس والأصول التي ابتكرها هذا الإمام الكبير لأخذ الأحكام الشرعية، وقد لقيه أحمد مرة في الحج، وأخرى في بغداد. ورشحه الشافعي للقضاء فأبىٰ.

وما كان أحمد يأسف لشيء أكثر من أسفه على أنه لم يدرك الإمام مالكاً ليأخذ عنه، ولكنه مع ذلك أخذ عن الموطأ، كما أخذ عن كثيرين حتى من العلماء الذين عاشوا قبله، كسُفيان الثوري (توفي ١٦١ هـ)، وعبدالله بن المبارك (١٨٢ هـ).

ودرس فقه الرأي عند أبي حنيفة وأصحابه، وتركه إلى فقه السنة. وعاش للعلم، ومن أجل العلم.

---

(١) المصدر السابق.
(٢) «المناقب: ٦٩».
(٣) أحد رجالات الحديث المشهورين، كان بينه وبين الإمام أحمد صحبة وزمالة، توفي سنة (٢٣٣) هـ. «طبقات الحنابلة» ٢/٤٠٢-٤٠٧، «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان ٣/١٦١-١٦٢.

٣ ـ ألف أحمد بن حنبل «المسند»، وكان يقول لابنه عبدالله: احتفظ بهذا المسند فإنه سيكون للناس إماماً، وألف في التفسير، وفي الناسخ والمنسوخ، وفي التاريخ، وفي المقدم والمؤخر في القرآن، وفي جوابات القرآن، وألف «المناسك» الكبير والصغير، وفي حديث شعبة[1]، وألف الإمام كتاب «الزهد»، وكتاب «الرد على الجهمية والزنادقة»، وكتاب «الصلاة»، وكتاب «السنة»، وكتاب «الورع والإيمان»، وكتاب «العلل والرجال»، وكتاب «الأشربة»، وجزءاً في أصول السنة، وفضائل الصحابة، وله قصائد متناثرة، وأجزاء في بعض الأصول والمسائل كما نقل عنه مجموعة من المسائل، منها: مسائل الإمام أحمد، وهي أجوبة على بعض مسائل الفقه برواية أبي داود السجستاني، ومسائل أحمد إلى ابنه عبدالله، يوجه فيها ابنه عبدالله المسائل المذكورة، ومسائل الإمام أحمد وإسحاق بن إبراهيم، رواية إسحاق بن منصور المروزي.

والمسائل التي برواية السجستاني صاحب السنن، مطبوعة، نشرها رشيد رضا بمطبعة المنار في ٣٢٨ صفحة، والمسائل الأخرى مخطوطة في الظاهرية بدمشق وغيرها[2].

وكان أحمد ينهى الناس عن كتابة كلامه، ويكره تأليف الكتب، ليتوفر على الالتفات إلى النقل، وإلى رواية الحديث[3].

وقال السيوطي في خطبة كتابه «الجامع الكبير»:

كل ما كان في المسند، فهو مقبول، فإن الضعيف الذي فيه يقرب من الحسن[4]. والمسند المتداول اليوم هو رواية عبدالله بن أحمد، وروى عنه مسند

---

(١) «المناقب»: ١٩١. ولعل المراد: بحديث شعبة؛ مسند شُعبة، أو ما نُقل وأثر عن شعبة.

(٢) يراجع في مؤلفات أحمد: «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان ٣/٣١٠-٣١٢، «المناقب» لابن الجوزي: ١٩١، «سير أعلام النبلاء» ١١/٣٢٧.

(٣) «المناقب»: ١٩١-١٩٤.

(٤) «الجامع الكبير» للسيوطي، مقدمة الجزء الأول. ط مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر سنة (١٣٩١) هـ.

أبيه الثقاتُ حتى توارثته الأجيال، وعبدالله هو الذي رتب المسند بالوضع الذي نراه الآن، وقد اختلف العلماء في قوة أحاديث المسند: فقد قال ابن تيمية: ليس كل ما رواه أحمد في المسند وغيره يكون حجة عنده، بل يروي ما رواه أهل العلم، وشرطه في المسند أن لا يروي عن المعروف بالكذب عنده ـ وإن كان في ذلك ما هو ضعيف ـ ثم بين أن الضعيف أو الموضوع إنما هو من زيادات ابنه عبدالله.

وخالف العراقي ابن تيمية، وذهب إلى أن في المسند أحاديث ضعيفة كثيرة، وأحاديث موضوعة قليلة.

وقد رد ابن حجر على شيخه العراقي في كتابه: «القول المسدد في الذب عن مسند أحمد» وبين أن مسند أحمد ليس فيه الموضوع.

والذي عليه المحققون من العلماء أن مسند أحمد ليس فيه الموضوع ـ وإن كان فيه الضعيف ـ وفرق بينهما[1].

وكان الإمام أحمد قد ابتدأ في جمع «المسند» منذ طلب الحديث عام (١٧٩ هـ) حتى وفاته.

ورتب المسند على أبواب البخاري علاءُ الدين أبو الحسن علي بن الحسن ابن عروة المشرفي الدمشقي ـ في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري ـ وسماه الكواكب الدراري في ترتيب مسند الإمام أحمد على أبواب البخاري ـ الجزء الأول منه في توبنجن ٩٩، والكتاب ضخم ونفيس، وقد اشتمل على مجموعة من النقول للحنابلة، وخاصة ابن تيمية وابن القيم، وهو يتجاوز (١٣٠) مجلداً من القطع الكبير، يوجد في الظاهرية منه حوالي أربعين مجلداً مخطوطة[2].

كما قام الشيخ أحمد البنا الساعاتي بترتيبه على أبواب الفقه، وطبع منه

---

(١) «تاريخ التشريع الإسلامي» لمناع القطان: ١٣١، ١٣٢، مطبوع على (استنسل) سنة (١٣٩٠) هـ.

(٢) «تاريخ الأدب العربي» ٣/٣١١.

واحد وعشرون مجلداً، وهو عمل جد مفيد، وقام الشيخ محمد بن عبد الوهاب البحيري ـ الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر ـ بإكمال الجزء الثاني والعشرين، وبقي منه جزءان سوف يخرجهما أبناء الشيخ، حسب ما أعلن قريباً.

ورتبه على حروف المعجم أبو بكر محمد بن أبي محمد المقدسي الحنبلي، وشرحه من الوجهة اللغوية السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) بكتاب «عقود الزبرجد» مخطوط.

وقد قام الشيخ أحمد شاكر بتخريج أحاديثه وترقيمها، وضبط فهارسه حسب حروف المعجم، وعلق عليه.

٤ ـ آثار الإمام أحمد في أصول الفقه:

الإمام أحمد رحمه الله كان شديد الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويرغب أن يربط الناس بأصل هذا الدين ـ الكتاب والسنة ـ. ولذلك لم يدون مذهبه إلا فيما بعد من قبل أصحابه، وبعد أن جمعوا مسائله وفتاواه، وسنذكر عملهم وأثره في نمو المذهب في خاتمة الكتاب إن شاء الله.

أما آثاره في أصول الفقه خاصة فعلى قسمين:

١ ـ ما ألف فيه باستقلال: وتقدم عند ذكر مؤلفاته أنه كتب في الناسخ والمنسوخ، وفي المقدم والمؤخر من القرآن، وفي جوابات القرآن، وكتاب «العلل والرجال»، مع المسائل التي نقلت عنه في بعض الأصول.

وهذه المؤلفات يذكرها عنه من يترجم له، ولكني لم أعثر على شيء منها مخطوط أو مطبوع سوى كتاب «العلل والرجال» فمنه ما هو مطبوع، ومنه ما يزال مخطوطاً حتى الآن. فقد طبع الجزء الأول منه في أنقرة عام ١٩٦٣ م، نشرته كلية الإلهيات بجامعة أنقرة.

وهو في الواقع يبحث في الرجال ومروياتهم فهو كتاب حديث أكثر منه

كتاب أصول وهذه طريقة المتقدمين، إذ لم يكن لديهم الترتيب والتبويب والمصطلحات الموجودة عند المتأخرين.

وقد وضع ناشر الكتاب موازنة بينه وبين كتاب «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم، وتوصل إلى أن كل ما ذكر ابن أبي حاتم عن عبدالله بن أحمد عن أبيه في علل الحديث ومعرفة الرجال هي بعينها موجودة ضمن كتاب «العلل ومعرفة الرجال» للإمام أحمد. ذلك أن الذي رواه عنه هو ابنه عبدالله، وكان ابن أبي حاتم يطلب من عبدالله أن يكتب إليه بمسائل أبيه وبعلل الحديث، وفعل ذلك(١).

وكتابه في الناسخ والمنسوخ أغلب الظن أني رأيته مخطوطاً في الظاهرية. وإذا كان المراد بما كتبه في جوابات القرآن ما رد به على الجهمية والزنادقة فيما شكت فيه من متشابه القرآن، فهو مطبوع، ضمن مجموعة شذرات البلاتين التي جمعها حامد الفقي رحمه الله، وفيها يبين أن الجهمية والزنادقة اتبعوا المتشابه، ولم يردوه إلى المحكم، ولو ردوه لزال الإيهام.

٢ ـ ما أثر عن الإمام أحمد في أثناء الفقه والحديث:

هذا النوع من أصول الإمام أحمد هو الأكثر، وهو الذي يمكن أن يعتمد عليه الدارس لأصول الإمام رحمه الله، ذلك أنه لم يؤثر عنه تصنيف لآرائه وأصوله بشكل مستقل دقيق غير ما أشرنا إليه سابقاً، ولذلك فمذهبه في الواقع هو من جمع أصحابه الذين جاؤوا بعده. فهم الذين جمعوا المسائل والفتاوى والآراء، ثم نسقوا بينها، ووازنوا ورجحوا، واستنبطوا مذهبه من ذلك كله. وعناية الأصحاب بما روي ونقل عن أحمد بلغت الدقة بحيث يطمئن الإنسان لها، إذ أن الذي نقلها عن أحمد، هم أصحابه المعاصرون له، وتناقلها الأصحاب طبقة بعد طبقة، ودونوها تدويناً دقيقاً.

وآراؤه في الأصول منتشرة في أثناء جواباته ومسائله، وقد جعلها

(١) «الجرح والتعديل» ٢/٢-٧، و«العلل ومعرفة الرجال» ١/المقدمة من يه-كب.

الأصحاب في أثناء ما كتبوه في الأصول والحديث والفقه.

ومن يتتبع كتب الأصول التي ألفها الأصحاب يجد نقلهم لآرائه الأصولية واضحاً، وقلما تجاوزوا مسألة من مسائل الأصول المهمة إلا وينقلون رأي الإمام أحمد فيها إما نصاً، وإما إيماء واستنباطاً.

ومن أهم المتقدمين منهم الذين كتبوا في الأصول وعنوا بنقل آراء الإمام أحمد: شيخ المذهب في عصره القاضي أبو يعلى[١]، ثم تلميذاه أبو الخطاب[٢] وابن عقيل[٣]. ثم تتابع الأصوليون منهم في ذلك.

ولذلك كان على الدارس لأصول مذهب أحمد أن يتتبع ما كتبه الأصحاب في الأصول خاصة، ويفتش عن آراء أحمد ورواياته، ومن أجل ذلك اعتمدنا النقل عن «العدة» للقاضي أبي يعلى، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«الواضح» لابن عقيل، ثم «الروضة» للموفق ابن قدامة، ومختصرها، وشرحه للطوفي، وما كتبه آل تيمية في الأصول.

كما أن كتب الحديث والفقه التي دونها الأصحاب، واعتمدت في مذهب الحنابلة يجد المتتبع لها في أثنائها بعض الروايات والآراء لأحمد في الأصول، ويجد المسائل التطبيقية لما اعتمده من أصل. وكثيراً ما ينقل عنه الأصحاب روايات منصوصة أو مستنبطة، وفي الخاتمة سنذكر شيئاً من عملهم في المذهب، وطريقتهم في التصرف في الروايات إن شاء الله، وفي بعض الكتب والرسائل التي وصلت إلينا لأحمد بن حنبل رحمه الله يجد الإنسان فيها آراء له في

(١) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفرّاء، إمام الحنابلة، كان عالم زمانه، فريد عصره، ونسيج وحده، وعنه انتشر مذهب الإمام أحمد، وكان له في الأصول والفروع القدم العالي، توفي سنة (٤٥٨) هـ. «المنهج الأحمد» ٢/١٠٥.

(٢) محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني، السيد الإمام، أبو الخطاب البغدادي الفقيه، أحد أئمة المذهب وأعيانه، توفي سنة (٥١٠) هـ. «المنهج الأحمد» ٢/١٩٨-٢٠٦.

(٣) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي الظفري، المقرىء، الفقيه، الأصولي، الواعظ، أبو الوفاء. توفي سنة (٥١٣) هـ. «المنهج الأحمد» ٢/٢١٥.

الأصول، وإن لم تكن مؤلفات أصولية، ففي كتابه الرد على الزنادقة والجهمية وأهل الأهواء وجوب رد المتشابه إلى المحكم، وأنه لا يجوز الاقتصار على الكتاب دون مفسره ومبينه، وهو السنة، كما أن في رسالته التي كتبها في طاعة الرسول ﷺ ما يبين رأيه في وجوب اتباع السنة، وأنها بيان للقرآن، وأصل من أصول الشريعة، ومرتبة الصحيح منها في الاستدلال مع مربتة القرآن.

وسيأتي بيان ذلك كله إن شاء الله في مباحثه من الكتاب.

٥ ـ وكان أحمد من فقهاء الإسلام الأصلاء: جَودة أخذٍ للأحكام، ودقة نظر في الأصول، وبُعد مرمى في الفتوى، وشدة تمسكٍ بالحديث والأثر.

يقول ابن القيم[١]: وكان رضي الله عنه شديدَ الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يُكتب كلامُه، ويشتد عليه جداً، فعلم الله حسن نيته وقصده. فكُتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفراً، ومَنّ الله سبحانه علينا بأكثرها، فلم يفتنا منها إلا القليل، وجمع الخلاّل[٢] نصوص الإمام في «الجامع الكبير»، فبلغ نحو عشرين سفراً أو أكثر، ورويت فتاواه ومسائله، وحدث بها الناس قرناً بعد قرن، فصارت إماماً وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم[٣].

وكان الطبري المفسر ينكر أن يُعَدَّ أحمد فقيهاً، وعده ابن قتيبة في المحدثين، ولم يعدَّه من الفقهاء، ولكن إجماع الأمة على أن أحمد إمام من فقهاء الإسلام، وعلم من أعلام المجتهدين، وصاحب مذهب من المذاهب الإسلامية المعروفة.

---

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حَريز الزرعي، ثم الدمشقي، أبو عبدالله بن قيم الجوزية. الفقيه، الأصولي، المفسر، النحوي، توفي سنة (٧٥١) هـ. «الذيل على طبقات الحنابلة» ٢/٤٤٧.

(٢) أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر، المعروف بالخلاّل، له التفاسير الدائرة، والكتب السائرة، توفي سنة (٣١١) هـ. «المنهج الأحمد» ٢/٥٨١.

(٣) «أعلام الموقعين» بتحقيق محيي الدين عبد الحميد: ١/٢٨، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٨٢، نقلاً عن «أعلام الموقعين» و«المنهج الأحمد»، ويراجع أيضاً «تاريخ المذاهب الإسلامية» لأبي زهرة: ٢/٣٣٥ وما بعدها.

وكان أحمد ينهى أن تكتب عنه فروع فقهية، بل كان يقول: لا تنظروا فيما وضع إسحاق، ولا سفيان، ولا الشافعي، ولا مالك، وعليكم بالأصل[1].

وسئل عن كتاب أبي ثور فقال: كتاب ابتدع، فهو بدعة، وعليكم بالحديث[2].

وكان قليل الفتوى خروجاً من عهدة المسؤولية، فإذا أفتى، قيد نفسه بفتاوى السلف.

وقال ابن خلدون في مذهب الإمام أحمد الفقهي: فأما مذهب أحمد، فمقلده قليل، لبعد مذهبه عن الاجتهاد، وأصالته في معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض[3].

وقد رد على ابن خلدون في رأيه هذا الشيخ أبو زهرة[4]. مؤكداً أن للإمام أحمد اجتهاداً حسناً قوياً استمده من ينبوع الأثر، فأمده علم غزير بالآثار السلفية ومعانيها، وطرائق الوصول، ومنهاج استنباط المسائل فيها، فجاء فقهه أثراً أو شبيهاً بالأثر، وليس ذلك بناقص من قدره بوصفه فقيهاً مجتهداً[5].

٦ ـ دعوى أن أحمد محدث وليس فقيهاً:

تقدم قول ابن خلدون: بأن سبب قلة مقلدي مذهب أحمد كونه بعيداً عن الاجتهاد وكونه أصيلاً في معاضدة الرواية والأخبار، كما ذكرنا أن الطبري ينكر كون أحمد فقيهاً، فقد صنف الإمام الطبري كتاب «اختلاف الفقهاء»، وذكر فيه خلاف أصحاب المذاهب الفقهية ما عدا الإمام أحمد رحمه الله. ويحكى

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٥٥، ١٥٦.
(٢) نفس المصدر.
(٣) «مقدمة ابن خلدون»: ٤٤٠.
(٤) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٥٢.
(٥) ويراجع في الرد على ابن خلدون أيضاً «أحمد بن حنبل» للدومي: ٤٢٦.

أنه سئل عن سبب ذلك، فقال: لم يكن أحمد فقيهاً، إنما كان محدثاً. فأساء ذلك الحنابلة فآذوه.

قال الدكتور فريدريك كرن في مقدمة كتاب «اختلاف الفقهاء»: وأكثر ما يُحكى في ذلك من الحكايات أظنه ليس بشيء لاختلاف الرواة فيها. ثم ذكر بعض ما قرأه من القصص في ذلك، وما وقع للطبري مع الحنابلة، وأنه عمل كتاباً ذكر مذهب أحمد فيه واعتذر لهم، ومن القصص ما يدل على أن سبب الخلاف بينهم: إنما هو رأي الطبري في مسألة تتصل بتفسير قول الله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ [الإسراء: ٧٩].

والطبري رحمه الله في عدم ذكره لأحمد في «الاختلاف» لم يفعل ذلك وحده، بل فعله غيره، فلم يذكره الطحاوي في «اختلاف الفقهاء»[(١)]، ولا الدّبوسي في «تأسيس النظر»، ولا النسفي في «منظومته»، ولا العلاء السَّمرقندي في «مختلف الرواية»، ولا الفراهي الحنفي في «منظومته»، ولا غيرهم من الحنفية، ولا الأصيلي المالكي. وأخره السخاوي في «عمدة الطالب» عن الأئمة الثلاثة، وجعل منزلته مع منزلة داود الظاهري، ولم يذكره ابن قتيبة في كتابه «المعارف» ضمن الفقهاء، وذكره المقدسي في «أحسن التقاسيم» في أصحاب الحديث فقط، مع ذكره داود الظاهري في أصحاب الفقه. وابن عبد البر في كتابه «الانتقاء» لم يذكر إلا الأئمة الثلاثة، وفي كتاب «عمدة العارفين» رابع الأئمة سفيان الثوري لا أحمد[(٢)].

ومن العلماء الذين ذكروه في كتب الاختلاف: الإمام أبو عبدالله المروزيُّ في كتابه «اختلاف العلماء» فهو يذكر الأئمة الأربعة، ومنهم أحمد، ويذكر غيرهم

---

(١) طبع في إسلام آباد سنة (١٣٩١) هـ.

(٢) ملخصاً من مقدمة كتاب «اختلاف الفقهاء» للدكتور فريدريك كرن: ٨-١٥، الطبعة الأولى بمطبعة الموسوعات والترقي بمصر سنة (١٣٢٠) هـ. وانظر كتاب «الطبري» للحوفي: ٢٤٦ وما بعدها.

من أصحاب المذاهب والأقوال، وعنايته بقول أحمد ورأيه واستدلاله واضح لمن يتصفح كتابه[1].

ودعوى أن أحمد رحمه الله محدث وليس فقيهاً أثارت كلاماً حول فقه الإمام أحمد ومذهبه، مما جعل بعض العلماء يجعله دون الإمامة في الفقه، ولا يذكر مذهبه ورأيه ضمن مذاهب الفقهاء. وكثيراً ما يُطالع الإنسان الكتب التي تعتني بذكر الخلاف، ومذاهب الأئمة، فلا يرى ذكراً للإمام أحمد أو الحنابلة.

وقد نقل عن القاضي عياض أنه قال في «المدارك» عن الإمام أحمد: إنه دون الإمامة في الفقه وجوده النظر في مأخذه[2].

هذه خلاصة هذه الدعوى، فما دوافعها وأسبابها؟

والجواب على ذلك يتلخص في النقاط التالية:

١ ـ المعروف أن الإمام أحمد اتجه أول حياته لدراسة الفقه، وتتلمذ على الإمام أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة رحمه الله، ثم انصرف عن هذه الدراسة ولم تعجبه، لأنها تتعلق تعلقاً قوياً بالرأي. وبعد انقطاعه عنها اتجه إلى الحديث والمحدثين، والتقى بهُشيم بن بشير الواسطي، ثم تابع لقاءاته بالمحدثين، بل إن الروايات تنقل أنه لم يلتفت إلى المسائل التي حفظها من الإمام أبي يوسف أولاً[3]، بل ركز جهده على الحديث، وقضى جل حياته في جمعه، ومتابعته، والاعتماد عليه، والبعد عن الرأي، وتتبع الأثر ما وجده.

٢ ـ هذه النزعة والارتباط بالحديث والمحدثين أضفى عليه رحمه الله صفة المحدث أكثر من أي صفة أخرى، وذمه للرأي والتأويل. ومن يعتمد على أقوال الرجال وتفريعاتهم مع إمكانه أخذ الحق من مصدره الأساسي أبعده ـ في زعم من قال بأنه ليس فقيهاً ـ عن الفقه والرأي.

---

(١) مخطوط في (١١٣) ورقة، وأتيح لي الاطلاع عليه من مكتبة الشيخ حماد الأنصاري في المدينة المنورة.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٧، ١٥٥، «أحمد بن حنبل» للدومي: ٢٤٠.

(٣) «المسند» طبع أحمد شاكر ٦٤/١.

فقد ذكر القاضي عياض رحمه الله في الفصل الذي عقده لترجيح مذهب مالك على غيره ووجوب تقليد المذاهب التي نشأت في العالم الإسلامي واتباعها، وتكلم عن أصحابها، وبين ميزة كل منها، وقال عن أحمد وداود: كما أن أحمد وداود من العارفين بعلم الحديث، ولا تنكر إمامة أحد منهما فيه، لكن لا تسلم لهما الإمامة في الفقه، ولا جودة النظر في مأخذه، ولم يتكلما في نوازل كثيرة كلام غيرهما، وميلهما مع المفهوم من الحديث[1].

٣ ـ ثبت عنه في أكثر من موضع أنه ينهى أصحابه عن أن يكتبوا عنه شيئاً وخاصة في مسائله وفتاواه، وهذا وارد في أكثر من موضع في ترجمته، وفيما كتب عنه، وقد مر معنا قول ابن القيم: إنه كان شديد الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد عليه جداً. بل قد صرح في بعض المناسبات أنه لما سمع أحد أصحابه يحدث عنه في المسائل التي أفتى فيها في خراسان جمع عدداً من أصحابه، وقال: أشهدكم أني رجعت عنها، وكان يكره أن يُتخذ كلامه ديناً وشرعاً.

٤ ـ وثبت أيضاً أنه لم يصنف أو يدون شيئاً كبيراً في الأصول، ولا في الفقه، مع أنه في عصر ازدهر فيه التأليف، ودونت فيه العلوم، وأسست فيه المذاهب، وجل ما ألف في مذهبه فإنما هو من عمل أصحابه الذين جاؤوا من بعده.

فهذه الأمور، وما ماثلها قد تكون هي التي دعت الطبري رحمه الله وغيره إلى اعتبار أحمد محدثاً وليس فقيهاً.

ونحن هنا نورد من الأدلة الواقعية ما يثبت أنه من أعظم الفقهاء، ومن أقواهم في الاستنباط والاجتهاد، وأن مذهبه ليس بعيداً عن الاجتهاد كما قال ابن خلدون رحمه الله. وقلة أتباع المذهب ليس مقياساً في كون المذهب قريباً من الاجتهاد أو بعيداً عنه. فانتشار المذاهب وكثرة أتباعها لها أسباب وظروف

(١) «ترتيب المدارك» ١/٨٦، الطبعة المغربية.

ودواعٍ كثيرةٌ غير ذلك.

وفيما يلي بيان أن النقاط السابقة ليست داعية إلى اعتبار الإمام أحمد محدثاً وليس فقيهاً، كما توهم بعضهم، وفيه أدلة واقعية وتاريخية على إثبات فقه الإمام أحمد وحسن استنباطه:

١ ـ لا يُماري أحد في تفوق الإمام أحمد في الحديث، ونزعته الشديدة للأثر والتمسك به، ولكن ذلك لم يكن سبباً في كونه غير فقيه، فإن الحديث هو أصل الفقه. وتوفر النصوص وأقوال السلف لدى الإمام أحمد أغناه عن القول في كثير من المسائل بالرأي المجرد، والخطأ تطرقه إلى الرأي المجرد أكثر وأقوى من تطرقه إلى المنقول، وكم من سلف الأمة وعلمائها منذ عهد رسول الله ﷺ من جعل الحديث أُصل فتواه، ومع ذلك يُعد من أعظم الفقهاء، والإمام مالك رحمه الله ممن اعتمد على النصوص والآثار واهتم بها، وبنى فقهه عليها.

والأمة كلها متفقة على أن خير مناهج القرون في الاستنباط هو منهاج صحابة رسول الله ﷺ ومن تبعهم بإحسان، وهو من الأسس التي بنى أحمد عليها مذهبه. والرجوع إلى أصل الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، والاعتصام بذلك آمن مزلة من الانسياق في الرأي، والتفريع بموجبه بناء على قواعد. وإن كانت قعدت على أساس من النصوص، إلا أنه قد تفوت من قعّدوها نصوصٌ أخرى، لو اطلعوا عليها ما قالوا بمقتضى القواعد.

والخلاصة أن أحمد إمام في الحديث، وقد اتفق على هذا، ولكن إمامته فيه لا تنفي عنه صفة الفقه، بل فقهه فقه أثر وسنة. وهذه النزعة مما امتاز بها مذهبه، ووضحت في أصوله كما سيأتي عند الكلام على ذلك في مواضعه إن شاء الله.

٢ ـ ذمه للرأي ولتقليد الرجال محمول على معارضة النصوص بذلك، كما سيتضح عند الكلام على رأيه في القياس، ورأيه في الاجتهاد، وتقديمه النصوص على ذلك كله، وذلك لا يخصه وحده، بل أئمة المذاهب كلها ينهون عن تقليدهم، ويوجبون عند ظهور الحجة من قول رسول الله ﷺ أن يضرب بقولهم

عرض الحائط.

٣ - نهيه أصحابَه عن أن يِكتبوا عنه مسائله وفتاواه ثابتٌ عنه، ولكن الهدف منه - كما تقدم - أن لا يشغلَهم ويصرفَهم عن كلام رسول الله ﷺ وكلام صحابته. لأنه رأى بعض الناس صرفتهم خلافات المذاهب، وتقليد الناس عن تعرف الحق من مصدره، وعن النظر في سنة رسول الله ﷺ وهو - كما قلنا - يرى أن مرتبة الرأي تأتي بعد ذلك كله، وعند الضرورة ومع ذلك فقد ثبت عنه آخر حياته أنه أجاز لأصحابه أن يكتبوا عنه بعد أن خبر أحاديث رسول الله ﷺ ووثق مما يقول، وبعد محاولات أيضاً من أصحابه.

من ذلك ما حدث من عبد الملك بن عبد الحميد الميموني، وهو من أجلِّ أصحاب الإمام أحمد، ومن أكثرهم ملازمة له، وسؤالاً، ونقلاً لمسائله، قال عن نفسه فيما ذكره أبو بكر الخلال: صحبت أبا عبدالله على الملازمة من سنة خمس ومئتين إلى سنة سبع وعشرين.

وقال أيضاً: سألت أبا عبدالله عن مسائل فكتبتها، فقال: أيَّ شيء تكتب يا أبا الحسن؟ فلولا الحياءُ منك، ما تركتك تكتبها، وإنه عليَّ لشديد، والحديث أحبُّ إليَّ منها، قلت: إنما تطيب نفسي في الحمل عنك، إنك تعلم أنه منذ مضى رسول الله ﷺ قد لزم أصحابَه قوم، ثم لم يزل يكون للرجل أصحاب يلزمونه، ويكتبون، قال: من كتب؟ قلت: أبو هريرة قال: وكان عبدالله بن عمر يكتب، ولم أكتب، فحفظ وضيعت، فقال لي: فهذا الحديث، فقلت له: فما المسائل إلا حديث، ومن الحديث تشتق[1].

فهذا يدل على أنه أخيراً لم يُشدد في الكتابة عنه، وقد قال الخلال: إن عند الميموني من مسائل أبي عبدالله نحو ستةَ عشر جزءاً، وغيره من الأصحاب كتب عن أحمد حتى لقد روي أنه كان يأمر من يكتب عنه أن يقرأ عليه ليصحح له إن كان فيه خطأ.

(١) «المنهج الأحمد» ١/١٧٠ - ١٧١.

ومن ذلك أن إسحاق بن منصور الكوسج[1]، ـ وهو أحد الأصحاب الذين نقلوا عن أحمد ـ لما سمع أن أحمد رجع عن بعض المسائل التي كتبها عنه، جاء بها إليه، وقرأها عليه.

قال حسان بن محمد: سمعت مشايخنا يذكرون أن إسحاق بن منصور بلغه أن أحمدَ بنَ حنبل رجع عن تلك المسائل التي علقها عنه، قال: فجمع إسحاق بن منصور تلك المسائل في جراب، وحملها على ظهره، وخرج راجلاً إلى بغداد، وهي على ظهره، وعرض خطوط أحمد عليه في كل مسألة استفتاه فيها، فأقر له بها ثانياً. وأعجب بذلك أحمد من شأنه[2].

والأمثلة والحوادث في ذلك كثيرة من أصحابه رحمه الله مذكورة في تراجمهم، وما كتب عنهم.

٤ ـ كونه لم يصنف في الفقه ولا في الأصول ليس أيضاً سبباً في كونه غير فقيه، فقد كان يكره التصنيف في ذلك ـ كما تقدم ـ وليس كل أصحاب المذاهب الفقهية مصنفين، والمذهب يتأسس بطريقة صاحبه في الفتاوي والاستنباط، وقد مر معنا أن أصحابه كتبوا عنه مسائله، وهم عدد كثر في حياته، ومنهم من استقصاها بعد مماته، وكانوا يتناقلونها بالسند المتسلسل، ويطبقون فيها ما يطبقونه في الحديث من اشتراط العدالة والثقة والضبط والحفظ حتى تصل إلى أحمد، وكون الإمام لم يصنف في الفقه والأصول لا يُؤثر على منزلته الفقهية ما دامت رواياته وأقواله محفوظة متداولة بين الناس، ولم يتوجه الإنكار إليها أو الشك فيها من أحد.

قال أبو زهرة: ومهما يُثر من الغبار حول المرويات الفقهية عن أحمد، فإن الأجيال قد توارثت تلك المجموعة الفقهية المنسوبة إليه، وتدارسها الناس، وتكون من مجموعها الفقه الحنبلي وضبطت بقواعد جامعة، وتكون منها منطق

---

(١) إسحاق بن منصور بن بهرام أبو يعقوب الكوسج المروزي، كان عالماً فقيهاً، دوّن المسائل عن الإمام أحمد، توفي سنة (٢٥١) هـ «طبقات الحنابلة» ١/١١٣-١١٥.

(٢) «المنهج الأحمد» ١/١٢٣.

فقهي على حد تعبير بعض أصحاب أحمد(1).

والحق أن القول بأن الإمام ليس فقيهاً قول مجاف للحقيقة لعدة أسباب منها:

١ ـ أن معرفة كون الرجل فقيهاً أو غير فقيه يرجع فيه إلى حياته، ومنزلته العلمية بين أقرانه، وشهادتهم له. وإذا أمعنا النظر في هذا الأمر وجدنا حياة الإمام أحمد حياة عالم اطلع على السنة والآثار، فأفتى بموجبها، واستعمل الرأي عند الضرورة، وقصده الناس للإفتاء والدرس والتعليم، وشهد له أكابر العلماء في عصره بالعلم والفقه، ولم ينكر ذلك عليهم. ومناقبه وما كتب عنه مليئة بذلك، وهي كثيرة كثرة تفوق الحصر، بل قد تواتر ذلك، فقد قال الشافعي فيه: أحمد إمام في ثمان خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في القرآن، إمام في اللغة، إمام في السنة، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في الفقر، وقال: خرجت من بغداد وما خلفت بها أورع، ولا أتقى، ولا أفقه، ولا أعلم من أحمد بن حنبل، وقال يحيى بن معين: والله ما تحتَ أديم السماء أفقه من أحمد بن حنبل، ليس في شرق ولا غرب مثله، وقال إبراهيم الحربي: رأيت أحمد كأن الله قد جمع له علم الأولين والآخرين من كل صنف، يقول ما شاء ويدع ما شاء، وعد الأئمة، وقال: كان أحمد أفقه القوم.

وقال الخلال: كان أحمد بن حنبل إذا تكلم في الفقه، تكلم بكلام رجل قد انتقد العلم، فتكلم عن معرفة.

وقال عبد الرزاق: ما رأيت أفقه من أحمد بن حنبل، ولا أورع، وما رأيت مثله، وما قدم علينا مثله.

والأقوال والنقول في ذلك متواترة من علماء المذاهب المختلفة، وممن قبلتهم الأمة في نقل دينها إليها ـ وبخاصة حديث رسول الله ﷺ ـ والقول بأن

(1) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٥٨.

ذلك غير صحيح طعن في هؤلاء الأئمة، وقد أجمع على فضلهم والاقتداء بهم[1].

٢ ـ فوق شهادة هؤلاء الأعلام للإمام أحمد بالفقه، فإن منزلته قد عمت الآفاق حتى كان الناس يأتون إليه من أقاصي البلاد للاستفتاء وطلب العلم، وكان يجلس الجلسات الطويلة للإفادة والتعليم والإفتاء، والناس عادة لا ينصرفون ذلك الانصراف إلا لمن حصلت لديهم الثقة بعلمه وفقهه، وخاصة من عوام الأمة، فكيف بعلمائها الذين كانوا يسألونه ويستفيدون منه[2].

٣ ـ على أن الواقع أقوى الأدلة على بطلان قول ابن خلدون: بأن مذهب أحمد بعيد عن الاجتهاد، وعلى بطلان قول غيره: بأن أحمد محدث وليس بفقيه، فهذه مسائله مدونة، ومروياته في كتب المذهب منتشرة، ونحن نطالب من يقولون ببعدها عن الاجتهاد بأن يقدموا لنا شيئاً منها يدل على قولهم. غاية ما يقال: إنه يوجد قول له في بعض المسائل خالف الراجح فيها، وهذا أمر موجود في كل المذاهب، ولدى كل الأئمة، فالعصمة لأنبياء الله عليهم الصلاة والسلام، والحق يطلبه كل الأئمة المحققون، ولكن قد يخطئونه، والدراسات المقارنة لمذهب أحمد والمذاهب الأخرى أثبتت بأنه مذهب أصيل واسع منفتح، وخاصة في باب المعاملات.

فواقع ما نقل عن أحمد، وهو موجود بين أيدي الناس هو الذي يقرر كون أحمد فقيهاً أو غيره.

٤ ـ المعروف والثابت أن أصحابه رحمهم الله تبع له باعترافهم، ووضوح منزعهم في الاستنباط والتخريج، وقد تتابعوا على المذهب في مختلف العصور، ونما بهم المذهب وازدهر.

---

(١) يراجع في ذلك «صفة الفتوى والمفتي»: ٧٤ وما بعدها، وكل كتب التراجم التي كتبت عن الإمام أحمد ومناقبه.

(٢) «أحمد بن حنبل» للدومي: ٢٤٢.

أقول: إنهم في مختلف عصورهم لم يقفوا أمام مشكلات العصر المتجددة دون حلول، بل كانوا يمنعون خلو العصر من مجتهد، ولا يقولون بانقطاع الاجتهاد وسد بابه، وكانت لهم أياد في الفقه الإسلامي لا تنكر، وكتبهم وتراثهم متداولة في مختلف العصور، ومن قبل مختلف الطبقات، بل إن كثيراً من العصريين يصف المذهب الحنبلي بالمرونة والسعة، وخاصة في باب المعاملات، إذ يقرر أن الأصل فيها الإباحة ما لم يكن مانع شرعي.

٥ ـ في أصول المذهب مما سيمر معنا، ما يكشف أن أصول المذهب الحنبلي من أوسع الأصول في الاستنباط. فأصحابه يقولون بالقياس عند فقدان النصوص وفتاوى الصحابة، ويقولون بالاستصحاب ويتوسعون فيه، ويلاحظون الأعراف والعادات ويقولون بأن مبنى الشريعة الإسلامية تحقيق مصالح العباد، ودرء المفاسد عنهم، وغير ذلك من أصول الاستنباط التي كان لها الأثر في نماء المذهب وسعته.

هذه الأدلة وغيرها تُثبت أن أحمد رحمه الله فقيه، وتثبت أصالة المذهب الحنبلي. حتى لقد قال عدد من المجتهدين فيه: إنهم اختاروه على غيره لما فيه من المزايا، ولم يكن اختيارهم له مجرد تقليد لأحمد فقط، بل لأن طريقته في الاستنباط أسلم طريقة، قال ابن الجوزي: اعلم أننا نظرنا في أدلة الشرع وأصول الفقه، وسبرنا أحوال الأعلام المجتهدين، فرأينا هذا الرجل ـ يعني أحمد ـ أوفرهم حظاً من تلك العلوم[1]. ثم سرد بيان ذلك، ونقل النقول عن علماء المذهب وغيرهم في أحمد رحمه الله.

وقال أبو الوفاء ابن عقيل: ومن عجيب ما نسمعه من هؤلاء الجهال أنهم يقولون: أحمد ليس بفقيه، لكنه مُحدِّث، وهذا غاية الجهل، لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناء لا يعرفه أكثرُهم، وخرج عنه من دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم، وانفرد بما سلموه له من الحفظ وشاركهم، وربما زاد

(١) عقد ابن الجوزي في «المناقب» الباب الثامن والتسعين للكلام على سبب اختياره لمذهب الإمام أحمد: ٤٩٦.

على كبارهم، ثم ذكر ابن عقيل مسائل دقيقة مما استنبطه الإمام[1].

وأخيراً يحسن بمن يقول بأن أحمد محدث، وليس بفقيه أن يسلك منهجه، وينفذ وصيته، وما كان حريصاً عليه، وهو عرض كلامه على ما جاء عن رسول الله ﷺ، فإن وافقه، فالحمد لله، وإن خالفه، فليضرب به عرض الحائط.

ولا يجرُّنا التعصب إلى أن نقول: كل ما جاء به أحمد حق، ونُنَزهه عن الخطأ. لا، فإن ذلك يُخالف منهجه، وهو عقوق في حقه، وهو الذي من أجله كره التصنيف في الفقه، وكره أن يكتب عنه أصحابه في ذلك شيئاً، وإنما نقول: إنه بشر من أفاضل أئمة المسلمين، يجوز عليه الخطأ، كما يجوز على غيره.

ولكنه مع ذلك كله إمام في الحديث، وفي الفقه، كما شهد له به إمام فاضل من أئمة الفقه والدين، وهو الشافعي، رحمهم الله جميعاً، وجزاهم وإخوانهم عن الإسلام خيراً.

ولا يضير أحمد ولا يخرجه عن الفقه كونه محدثاً ومشتهراً بالحديث. بل ذلك شرف وفضل، ومن كمال علم الإنسان أن يتشبَّع بسنة رسول الله ﷺ، فهي المحجة البيضاء التي ترك رسول الله ﷺ الأمة عليها، ولا يزيغ عنها إلا هالك. نسأل الله أن يهدينا لاتباعه والسير على طريقته، عليه أفضل الصلاة والسلام.

٧ ـ وقد روى عن الإمام أحمد مذهبه: ابنُه صالح[2] (٢٠٣-٢٦٦ هـ)، وابنه عبدالله (٢١٣-٢٩٠ هـ)، وأحمد الأثرم[3] (٢٧٣ هـ)، وهو من أصحاب الإمام أحمد[4]، وأبو بكر المَرُّوذي (٢٧٥ هـ)، وحرب بن إسماعيل الكرماني[5]

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٣٨، «المناقب»: ٦٤-٦٦.

(٢) أبو الفضل، صالح ابن الإمام أحمد، أكبر أولاده، سمع أباه وناساً كثيرين، عاش (٦٣) سنة، وتوفي سنة (٢٦٦) هـ، وقد ولي القضاء بطرسوس وأصبهان. «طبقات الحنابلة» ١/١٧٣.

(٣) أحمد بن هانىء الطائي، ويقال: الكلبي، الإسكافي، أبو بكر الأثرم، حافظ إمام جليل القدر، توفي سنة (٢٧٣) هـ. «طبقات الحنابلة» ١/٦٦-٧٤، «المنهج الأحمد» ١/١٤٤.

(٤) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٧.

(٥) حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلي الكرماني، أبو محمد، وقيل: أبو عبدالله، ثقة جليل،

(٢٨٠ هـ)، وإبراهيم بن إسحاق الحربي (٢٨٥ هـ)، وغيرهم كثيرون.

ومن أهم نقلة فقه الإمام أحمد: أبو بكر أحمد الخلال (٣١١ هـ)، وعمر الخرقي[١] (٣٣٤ هـ). وعبد العزيز بن جعفر[٢] ـ غلام الخلال ـ، وسواهم كثيرون ممن تُرجم لهم في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى[٣]، وذيلها لابن رجب[٤]، وكتب التراجم الأخرى[٥]، رحمهم الله جميعاً.

وقد أبان الحافظ ابن الجوزي في كتابه «مناقب الإمام أحمد» سبب اختياره لمذهب أحمد على مذهب غيره بكثير من الشرح والتحليل[٦].

٨ ـ ومع ذلك كله فقد كان أحمد من أعمق علماء عصره ثقافة في اللغة، حتى قال الشافعي فيه: إنه إمام في اللغة[٧].

وقال ابن الجوزي: وأما علم العربية، فقد قال أحمد: كتبت من العربية أكثر مما كتب أبو عَمرو الشيباني[٨].

هذا هو الإمام أحمد، إمام أهل السنة، في حياته وشخصيته وثقافته،

= «طبقات الحنابلة» ١/١٤٥-١٤٦.

(١) عمر بن الحسين بن عبدالله بن أحمد، أبو القاسم الخرقي، المتوفى سنة (٣٣٤) هـ «طبقات الحنابلة» ٢/٧٥-١١٨.

(٢) عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد بن معروف، أبو بكر، المعروف بغلام الخلّال، كان أحد أهل الفهم، موثوقاً به في العلم، متسع الرواية، توفي سنة (٣٦٣) هـ «المنهج الأحمد» ٢/٥٦-٧٣.

(٣) هو محمد بن محمد بن الحسين بن الفراء القاضي الشهيد، أبو الحسين، ابن شيخ المذهب القاضي أبي يعلى. له تصانيف كثيرة في الأصول والفروع. «الذيل على الطبقات» ١/١٧٦.

(٤) الشيخ العالم أبو الفرج، عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي، ثم الدمشقي الحنبلي، أحد أعلام المذهب، له كتاب «الذيل على الطبقات»، وكتاب «القواعد في الفقه» وغيرهما، توفي سنة (٧٩٥) هـ. «شذرات الذهب» ٦/٣٣٩.

(٥) عدَّ العليمي في «المنهج الأحمد» ١/٣٥١، خمس مئة وثمانية وسبعين نفساً ممن عاصر الإمام أحمد، وتفقه عليه، وروى عنه.

(٦) «المناقب»: ٤٩٦.

(٧) «طبقات الحنابلة» ١/٥.

(٨) «المناقب»: ٤٩٧.

ونختم هذه الفصول بهذه النقول عن هؤلاء الأئمة الأجلاء:

١ ـ يقول البغدادي في الإمام أحمد: إمـام المحدثـين، الناصر للدين، والمناضل عن السنة، والصابر في المحنة.

٢ ـ وقال عبدالله بن أبي داود: كان في ربيعةَ رجلانِ لم يكن في زمانهما مثلهما: لم يكن في زمن قتادة مثل قتادة، لم يكن في زمن أحمد بن حنبل مثله[١].

٣ ـ وكان الشافعي يقول[٢]: خرجت من بغداد ما خلفت بها أحداً أتقى ولا أورع، ولا أفقه من أحمد.

٤ ـ وكان قتيبة بن سعيد يقول: لو يدرك أحمد بن حنبل عصر الثوري ومالك والأوزاعي والليث بن سعد لكان هو المقدم.

رحم الله إمامنا رحمة واسعة وجزاه الله عن المسلمين خيراً.

(١) «تاريخ بغداد» ٤/٤١٣-٤١٤.
(٢) المصدر السابق ٤/٤١٩.

البَابُ الأوَّل

في النص

لقد استطردنا في المقدمة حينما تكلمنا عن حياة الإمام أحمد رحمه الله وأسرته، وثقافته، وشخصيته، وبيئته وعصره. ولكن ذلك ضرورة من ضرورات البحث، فلا يحسن الحديث عن أصوله في الاستنباط دون تصور لحياته رحمه الله، وما حصل فيها من مؤثرات، وما كان في عصره من نهضات وثقافات، وحركات وتطورات وأثر ذلك كله فيه، وتأثره هو في ذلك كله.

أقول: لا بد من تصور لحياة الإمام أحمد رحمه الله القمة الشامخة والطود الثابت في العلم والعمل، والصبر واليقين.

وإنه لمن العسير استقراء أصول مذهب الإمام أحمد في الفتاوى والفروع لأنها مُتناثرة تناثر فتاواه وآرائه، ومسائله وإجاباته، وتناثر الفقه الحنبلي ومسائله. ولا يمكن لإنسان جمعها ما لم يتتبع ذلكم التراث الضخم والثروة الكبيرة من مؤلفات الأصحاب من لدن أحمد رحمه الله إلى يومنا هذا.

ولكن المهم في ذلك معرفة الأصول لديه جملة، ومعرفة رأيه في أصول الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، والسمات البارزة في مذهب الحنابلة. وهذا يمكن بتتبع كتب الأصول لدى الحنابلة، وما نقل عن أحمد فيها، وما كتب عنه في كتب الأصول لدى المذاهب الأخرى، واستخراج ذلك، وموازنته بآراء الآخرين، وتلخيصه في نقاط واضحة محددة.

وتقدم في التمهيد ذكر طريقة عرض الأبحاث والمسائل والأبواب التي بني عليها هذا البحث.

والباب الأول من أبواب هذا الكتاب: النصوص، لأنها المقدمة عند الإمام أحمد رحمه الله على كل شيء.

والكلام فيها وفي مباحثها يستلزم تقسيمها إلى ثلاثة فصول بارزة:

المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة.

المباحث الخاصة بالكتاب.

المباحث الخاصة بالسنة.

وبعد ذلك تأتي بقية الأبواب، وما فيها من فصول ومسائل، ثم خاتمة البحث بإذن الله تعالى.

الفصل الأوّل

في مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة

النصــوص

النصوص: جمع نص، والنص في اللغـة، معناه: الـظهور، كقـولهم: نَصّت الظبية رأسها، إذا رفعته. قال امرؤ القيس:

وَجيدٍ كَجِيدِ الـرِّيم ليسَ بفاحشٍ   إذا هِـيَ نـصَّـتـهُ ولا بمـعـطَّلِ

ومنه سميت مِنصة العروس للكرسي الذي تَجلس عليه لظهورها عليه.

والنص في اصطلاح الأصوليين: قيل فيه عدة تعريفات، منها: ما يفيد بنفسه من غير احتمال، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]. وقال عنه الغزالي: إنه ما يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره، أو هو: الذي لا يحتمل التأويل، أو هو: ما لا يتطرق إليه احتمال(١). وهي تعريفات متقاربة.

وذكر أبو يعلى للنص عدة تعريفات ثم قال: والصحيح أن يقال: النص ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملاً في غيره(٢) وليس من شرطه ألاّ يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً؛ لأن هذا يعز وجوده إلا أن يكون نحو قوله: ﴿يا أيُّها النَّبِيُّ﴾ [الطلاق: ١] و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ [الاخلاص: ١] وإنما حدّه ما ذكرنا.

ومثل هذا في الشرع أكثر من أن يحصى. فلهذا نقول: إن قوله تعالى: ﴿لِلَّذينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهم تَربُّصُ أربَعَةِ أشهرٍ﴾ [البقرة: ٢٢٦]. نص في قدر

---

(١) «المستصفى» ١/١٥٠، «مجموع الفتاوى» ١٩/٢٨٨.

(٢) وقد اختار قريباً من هذا التعريف الـطوفي في «شرح مختصر الروضـة» ١/٥٥٣ حيث قال: والنص: هو الصريح في معناه.

المدة ـ وإن كان محتملاً في غيره ـ وقوله عليه الصلاة والسلام: «في أربع وعشرين من الإبل فما دون، الغنمُ، في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض»[١]. وهذا نص في قدر النصيب وأسنان الفرض. ونهيه عن المزابنة إلا أنه رخص في بيع العرايا[٢]. في أن العرية بيع وليست بهبة كما قال أصحاب أبي حنيفة[٣].

وقال عنه صاحب «الروضة[٤]»: وحكمه أن يُصار إليه، ولا يُعدل عنه إلا بنسخ[٥].

والنص قد يُطلق على الظاهر، كما أطلقه الشافعي رحمه الله، ويُطلق على الوحي، وقد يُطلق على كل ما دل على معنى من المعاني، والمراد بالنص في هذا المبحث: هو الوحي، أي: نصوص الكتاب والسنة مطلقاً، فهما أصل الدين الأول، وعنهما جاءت الأصول، والأدلة الأخرى.

---

(١) أخرجه البخاري ٣/٢٥١، ٢٥٤ في الزكاة: باب زكاة الغنم، من طريق محمد بن عبدالله بن المثنى الأنصاري، حدثني أبي، حدثني ثمامة بن عبدالله بن أنس، أن أنساً حدثه أن أبا بكر كتب له هذا الكتاب لما وجَّهه إلى البحرين... وفيه: «في كل أربعٍ وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم؛ من كل خمس شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمسٍ وثلاثين، ففيها بنت مَخاض» وهو في «المسند» ١/١١، ١٢، وعند أبي داود (١٥٦٧)، والنسائي ٥/١٨، ٢٣، والحاكم ١/٣٩٠، ٣٩١، والبيهقي ٤/٨٦.

(٢) أخرج البخاري ٤/٣٢٤ في البيوع: باب بيع الثمر على رؤوس النخل بالذهب والفضة، و٥/٣٩ في الشرب: باب الرجل يكون له مَمَرٌّ أو شرب في حائط أو نخل، ومسلم (١٥٤٠) (٧٠) في البيوع: باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، من طريق بشير بن يسار مولى بني حارثة، أن رافع بن خديج وسهل بن أبي حَثمة حَدَّثاه: أن رسول الله ﷺ نهى عن المزابنة الثمر بالتمر إلا أصحاب العرايا، فإنه قد أذن لهم. وهو في سنن الترمذي (١٣٠٣)، والنسائي ٧/٢٦٨.

(٣) «العدة» ورقة: ٨ مخطوط، «شرح مختصر التحرير»: ٢٣٩.

(٤) هو عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، أبو محمد، الإمام الزاهد، رحل في طلب العلم، وكان شيخ الحنابلة في وقته، له التصانيف الكثيرة منها: كتاب «المغني» في الفقه، و«روضة الناظر»، توفي سنة (٦٢٠) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/١٣٣.

(٥) «روضة الناظر» مع شرحها: ٢/٢٨.

منزلة النصوص عند أحمد

للنصوص عند الإمام أحمد رحمه الله المكانة الأولى في الاستدلال، وقد اشتهر بوقوفه عندها، وطلبه لها حتى اجتمع له من النصوص ما لم يجتمع لغيره، فكان إذا تكلم، تكلم بها، وإذا أفتى، أفتى بموجبها، وإذا سئل عن شيء، أحال عليها، ولذلك قيل: إنه أتبع للسنة والأثر من غيره، وليس معنى هذا الطعن في أحد من الأئمة، حاشا ذلك، فكلهم أصحابُ فضل وعلم، وكلهم يقول للناس: إذا وجدتم قولَ رسول الله ﷺ فاضربوا بأقوالنا عرض الحائط، ولكن بعضهم توسع في مجال الرأي بعد أن قعّد قواعد وأصولاً صحيحة، وألحق القضايا الحادثة بها، ولم يتوسع في تتبع النصوص والآثار، وأقوال الصحابة توسع أحمد رحمه الله في تتبعها.

وجميعُ المهتمين بمذهب أحمد وأصوله يعرفون تمام المعرفة اهتمامه بالنصوص، واعتماده عليها، وقد جعل ابنُ القيم الأصل الأول من أصول فتاوى الإمام أحمد: النصوص، وقال: إن أحمد إذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائناً من كان(1).

وكان الإمام أحمد رحمه الله دائماً يطلب النصوص في مناقشاته ومناظراته، وفيما كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله. كان دائماً يُطالبهم بالنصوص لتثبت ما ذكروا، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة(2).

(1) «إعلام الموقعين» ١/٢٩.

(2) «مجموع الفتاوى» ٢٠/١٦٢.

وأثناء محنته واستجوابه في مسألة القول بخلق القرآن كان يطالب بالنصوص من الكتاب والسنة التي تثبت ما زعموه حتى يسلم لها، فكان دائماً يقول: أعطوني نصاً من كتاب الله، أو سنة رسوله ﷺ.

والكلام في النصوص، وتقديمها على الرأي أثَارَ جدلاً حول وفاء نصوص الشريعة الإسلامية بأحكام أفعال العباد، والحنابلة ـ انطلاقاً من تقديمهم للنصوص، وكثرتها عندهم، وتتبعهم لها، متأثرين في ذلك بإمام المذهب أحمد ابن حنبل رحمه الله ـ يقولون: إن النصوص وافية بأكثر أحكام أفعال العباد، وقد تحدث ابن تيمية(1) رحمه الله في المسألة نفسها، وذكر وفاء النصوص بأكثر أحكام أفعال العباد، وأن من أنكر ذلك، فإنكاره راجع لعدم فهمه للنصوص ومعانيها وشمولها، فإن الرسول ﷺ يتكلم بجوامع الكلم.

قال في جواب له في هذه المسألة:

الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين: أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، وإنما أنكر ذلك من أنكره، لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوالُ الله، ورسوله ﷺ وشمولها لأحكام أفعال العباد، وذلك أن الله بعث محمداً ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلَّمُ بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية، وقاعدة عامة تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تُحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد. وضرب أمثلة بلفظ الخمر والربا وغيرهما. ثم قال: وكذلك الكلام في عامة مسائل النزاع بين المسلمين إذا طلب ما يفصِلُ النزاع من نصوص الكتاب والسنة وجد ذلك، وتبين أن النصوص عامة شاملة لكل أحكام الأفعال، وكان الإمامُ أحمد يقول: إنه ما من مسألة يسأل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها. والصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص، كما هو مشهور عنهم،

(1) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد بن تيمية الحرّاني ثم الدمشقي، الإمام، الفقيه، المجتهد، المفسر، الأصولي، تقي الدين أبو العباس، شيخ الإسلام، وعلم من الأعلام، له التصانيف الكثيرة في العقائد والفتاوى وغير ذلك، توفي في ذي القعدة سنة (٧٢٨) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/٣٨٧.

وكانوا يجتهدون رأيهم ويتكلمون بالرأي، ويحتجون بالقياس الصحيح أيضاً(١).

ومرتبة نصوص الكتاب والسنة واحدة عند أحمد رحمه الله، فهو لا يقدم بعضها على بعض، ما دامت الأحاديث ثابتة وصحيحة، بل جعلهما في مرتبة واحدة.

وأحمد رحمه الله، والحنابلة من بعده يجعلون السنة بياناً للقرآن، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفاً للسنة لا يردُّون السنة، ولا يُقدمون نصوص القرآن على نصوص السنة في البيان للأحكام، وإن كانت مقدمة في الاعتبار والاستدلال، لأن حجية السنة ثبتت بطريق الكتاب.

وأحمد رحمه الله لا يفرِضُ أن يقع تعارضٌ بين ظاهر القرآن والسنة، لأن ظاهر القرآن يُحمل على ما جاءت به السنة، إذ هي المبينة له.

وقد ألف كتاباً في الرد على من أخذ بظاهر القرآن وترك السنة، بين فيه وجوب طاعة الرسول ﷺ، وأنه المبين لكتاب الله(٢).

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٩/ ٢٨٠-٢٨٥. ويقصد بقوله: وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، أي: جل أحكام أفعال العباد.

(٢) «إعلام الموقعين» ١/ ٢٩١، و٢/ ٢٧١، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢١٠.

إهدار مخالفة النص

كان الإمام أحمد رحمه الله شديد التقيد بالنصوص، والتتبع للآثار، ولم يكن رحمه الله يلتفت إلى غيرها عند وجودها، بل كان يُهدر مخالفة النص مهما كانت وممن كانت، وحينما يجد النص الصريح يطمئن قلبه، ولا يتأثر بأقوال الرجال في المسألة، لأن مرد الاستنباط وأصله ما صدر عن رسول الله ﷺ، وقد أمرَ اللهُ المسلمين عند التنازع بالرد إلى كتابه، وإلى سنة رسوله ﷺ. وقال ﷺ:

«لَقد تَركتُ فيكم ما إن تَمسكتُم به لَن تَضلّوا بَعدي أبداً: كِتاب الله وسُنّتي»(١).

والنصوص في هذا كثيرة تدل على أن الحق والخير والبيان فيما تركه ﷺ لأمته من كتاب الله وسنته.

وقد تحدث ابن القيم رحمه الله عن هذا الجانب، وبين أن أحمد لا يلتفت لمخالف النص مهما كان المخالف، وضرب أمثلة لذلك جاءت فيها مخالفات من بعض الصحابة لبعض النصوص، وأن أحمد قال بموجب النص، فقال: فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا إلى من خالفه كائناً من كان.

---

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» ٩٣/١، من طريق إسماعيل بن أبي أويس، حدثني أبي، عن ثور ابن زيد الديلي، عن عكرمة، عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ خطب الناس في حجة الوداع، فقال: «قد يئس الشيطان أن يعبد بأرضكم، ولكنه رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحاقرون من أعمالكم، فاحذورا يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به، فلن تضلوا أبداً: كتاب الله، وسنة نبيه». وسنده حسن. وقال الحاكم: قد احتج البخاري بأحاديث عكرمة، واحتج مسلم بأبي أويس، وسائر رواته متفق عليهم، ثم ذكر له شاهداً من حديث أبي هريرة وفي سنده صالح بن موسى الطلحي، وهو ضعيف.
وأخرجه مالك بلاغاً في «الموطأ» ٩٣/٣، بشرح السيوطي.

ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس(١).

ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر(٢).

ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه لصحة حديث عائشة في ذلك(٣).

ولا خلافه في منع المفرد والقارن من الفسخ إلى التمتع لصحة أحاديث الفسخ(٤).

وكذلك لم يلتفت إلى قول علي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأُبي بن كعب في ترك الغسل من الإكسال لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسول الله ﷺ فاغتسلا(٥).

---

(١) وهو أن النبي ﷺ قال في المطلقة ثلاثاً: «ليس لها نفقة ولا سُكنى». أخرجه مسلم في «صحيحه» (١٤٨٠) (٣٧)، ومالك ٢/٥٨٠، ٥٨١، والشافعي في «الرسالة» فقرة: ٨٥٦، والنسائي ٦/١٤٤، والدارقطني: ٤٣٤.

(٢) أخرجه البخاري ١/٣٧٥، ٣٧٦ في التيمم: باب المتيمم هل ينفخ فيهما، ومسلم (٣٦٨) في الحيض: باب التيمم، عن سعيد بن عبد الرحمان بن أبزى، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى عمر ابن الخطاب، فقال: إني أجنبت فلم أصب الماء، فقال: لا تُصلِّ، فقال عمار: أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تُصلِّ، وأما أنا فتمعكت فصليت، فذكرت لرسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: «إنما يكفيك هذا»، فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه.

(٣) أخرجه البخاري ٣/٣١٥ في الحج: باب الطيب عند الإحرام، و١٠/٣٠٥ و٣٠٩ في اللباس، ومسلم (١١٩٠) في الحج: باب الطيب للمحرم عند الإحرام، من حديث عائشة قالت: كأني أنظر إلى وَبيص الطيب في مفرق رسول الله ﷺ وهو محرم. وأخرجه أبو داود (١٧٤٦)، والنسائي ٥/١٣٨.

(٤) رَوى عنه ﷺ الأمرَ بفسخ الحج إلى العمرة غير واحد من أصحابه، منهم: ابن عباس عند البخاري ٣/٣٣٧، ومسلم (١٢٤٠)، وأحمد ١/٢٥٢، وأبي داود (١٧٨٧) و(١٧٩٢) والنسائي ٥/١٨٠، و٢٠١، وجابر بن عبدالله عند البخاري ٣/٤٠٢، ومسلم (١٢١٣) و(١٢١٤) و(١٢١٦). وعبد الله بن عمر عند أحمد ٢/٢٨، وإسناده صحيح. وسبرة بن معبد عند أبي داود (١٨٠١)، والدارمي ٢/٥١ وسنده حسن. وعائشة عند البخاري ٣/٣٣٤، ومسلم (١٢١١). وأسماء بنت أبي بكر عند مسلم (١٢٣٦)، وحفصة عنده أيضاً (١٢٢٩). وأبو سعيد الخدري عند مسلم (١٢٤٧). وعبدالله بن عباس عند البخاري ٣/٣٥٤، والبراء ابن عازب عند ابن ماجه (٢٩٨٢)، وأحمد ٤/٢٨٦. وفاطمة بنت رسول الله ﷺ عند النسائي ٥/١٤٤، وأبي داود (١٧٩٧)، وأبو موسى الأشعري عند البخاري ٣/٣٣١.

(٥) رواه مسلم (٣٥٠) في الحيض: باب نسخ: الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، من طريق أبي الزبير، عن جابر بن عبدالله، عن أم كلثوم، عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: إن

ولم يلتمت إلى قول ابن عباس، وإحدى الروايتين عن علي: أن عـدة المتوفَّى عنها الحامل أقصى الأجلين، لصحة حديث سُبيعة الأسلمية[1]،

ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافـر لصحة الحديث المانع من التوارث بينهما[2].

ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة الحديث بخلافه[3]، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر كذلك[4].

رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله ثم يُكْسِلُ، هل عليهما الغسل؟ ـ وعائشة جالسة ـ فقال رسول الله ﷺ: «إني لأفعل ذلك أنا وهذه ثم نغتسل». وفي الباب عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها، فقد وجب الغسل»، أخرجه البخـاري ٣٣٧/١، في الغسل، ومسلم (٣٤٨)، وزاد مسلم في رواية: «وإن لم ينزل»، وأخرجه أحمد ٣٤٧/٢، والطيالسي ٥٩/١، والدارقطني ١١٣/١ من حديث أبي هريرة، وفيه: «أنزل أو لم يُنزل» وإسناده صحيح.

(١) أخرجه مالك ٥٨٩/٢، ٥٩٠، والبخاري ٤١٤/٩، ومسلم (١٤٨٥)، والترمذي (١١٩٣)، والنسائي ١٩٠/٦، ١٩١، كلهم في الطلاق من حديث أم سلمة.

(٢) أخرجه مالك ٥١٩/٢، والبخاري ٤٣/١٢، ومسلم (١٦١٤)، وأبو داود (٢٩٠٩) والترمذي (٢١٠٨) كلهم في الفرائض من حديث أسامة بن زيد.

(٣) رواه من حديث أبي هريـرة: مالـك ٦٣٢/٢، ومسلم (١٥٨٨)، والنسائي ٢٧٨/٧، ومن حـديث عبادة بن الصـامت: مسلم (١٥٨٧)، وأبـو داود (٣٣٤٩) و(٣٣٥٠)، والـترمـذي (١٢٤٠)، والنسائي ٢٧٤/٧، وابن ماجه (٢٢٥٤).

ومن حديث عمر: مالك ٦٣٦/٢، ٦٣٧، والبخاري ٢٩١/٤، ومسلم (١٥٨٦)، والترمذي (١٢٤٣)، وأبو داود (٣٣٤٨)، والنسائي ٢٧٣/٧، وابن ماجه (٢٢٥٩) و(٢٢٦٠)،

ومن حديث أبي سعيد الخدري: البخاري ٢٦٤/٤، ومسلم(١٥٩٤) و(١٥٩٥) و(١٥٩٦)، وابن ماجه (٢٢٥٦)، والنسائي ٢٧١/٧.

ومن حديث فضالة بن عبيد: مسلم (١٥٩١)، وأبـو داود (٣٣٥١) و(٣٣٥٢) و(٣٣٥٣)، والترمذي (١٢٥٥).

ومن حديث أبي بكرة: البخاري ٣٩١/٤، ومسلم (١٥٩٠)، ومن حديث عثمان بن عفان: مسلم (١٥٨٥).

(٤) النهي عن لحوم الحمر الأهلية ثبت من حديث أبي ثَعلبة الخشني عند البخـاري ٥٦٤/٨ في الذبائح: باب لحوم الحمر الأنسية، ومسلم (١٩٣٦) في الصيد: باب تحريم أكل لحوم الحمر الأنسية، والنسائي ٣٠٤/٧. ومن حديث البراء بن عازب عند البخاري ٣٧٠/٧ في المغازي، ومسلم (١٩٣٨). ومن حديث زاهر الأسلمي عند البخاري ٣٤٧/٧. ومن حديث أنس بن مالك عند البخاري ٥٦٤/٩، ومسلم (١٩٤٠)، والنسائي ٢٠٤/٧، ومن حديث عبدالله بن =

وهذا كثير جداً. ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً[1]، ولا رأياً، ولا قياساً، ولا قولَ صاحب، ولا عدمَ علمه بالمخالف الذي يُسميه كثير من الناس إجماعاً، ويُقدمونه على الحديث الصحيح.

ونصوص رسول الله ﷺ أجلُّ عند الإمام أحمد، وسائر أئمة الحديث من أن يُقدموا عليها توهم إجماع مضمونُه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ. لتعطلت النصوصُ، وساغ لكل من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص. فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد، والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده[2].

وقد ذكر الإمام أحمد أنَّ الحاكم إذا حكم بخلاف النصوص، فإنه يُرد حكمه، قال فيما رواه محمد بن الحكم[3]: فأما إذا كان عن رسول الله ﷺ، ثم ترك، وأخذ بقول أصحاب رسول الله ﷺ، أو بقول التابعين، فهذا يُرد حكمه، لأنه حكم بجور وتأويل. وذكر حديث سعد بن إبراهيم، عن القاسم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَملاً ليسَ عليه أمرنَا فَهو ردٌّ»[4]. وقال أبو عبدالله: من عمل خلاف ما روي عن النبي ﷺ، أو خلاف السنة رد عليه[5].

عمر عند البخاري ٥٦٣/٩، ومسلم (١٩٣٧) والنسائي ٢٠٣/٧، ومن حديث عبدالله بن عمرو بن العاص عند أبي داود (٣٨١١). ومن حديث جابر بن عبدالله عند البخاري ٣٦٩/٧، ومسلم (١٩٤١)، وأبي داود (٣٧٨٨) و(٣٧٨٩).

(١) المقصود بالعمل هنا: عمل أهل المدينة الذي يعتبر حجة في إثبات الأحكام عند الإمام مالك.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢٩/١-٣٠.

(٣) محمد بن الحكم، أبو بكر الأحول، سمع من الإمام أحمد، توفي سنة (٢٢٣) هـ. «طبقات الحنابلة» ٢٩٥/١-٢٩٦.

(٤) أخرجه مسلم (١٧١٨) (١٨) في الأقضية: باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور. وأخرجه البخاري ٢٢١/٥ في الصلح: باب إذا اصطلحوا على صلح جور، فالصلح مردود، وأبو داود (٤٦٠٦)، وابن ماجه (١٤) في المقدمة كلهم من طريق سعد بن إبراهيم، عن القاسم بن محمد، عن عائشة بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه، فهو رد». ولفظ مسلم وابن ماجه: «منه».

(٥) «الفتاوى الكبرى» ٣٠١/٣.

وبهذا يتضح منهج أحمد رحمه الله في النصوص، وهو تقديمه للنصوص على غيرها، وإهدار ما خالفها مهما كان مصدره، ففضل الصحابة والتابعين لا يسوِّغ تقديم آرائهم على نصوص رسول الله ﷺ، فهو المعصوم. وكلٌّ يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله ﷺ. فالأخذ بالنص وإهدار ما خالفه من أوضح القواعد التي سار عليها الإمام أحمد في فتاواه واجتهاده، وسار عليها كل من تأثر به.

سقوط الاجتهاد عند ظهور النص

ومما تقدم يتبين: أنه لا اجتهاد مع النص، ولا رأي لأحد بجانب كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وهذا له دلائل كثيرة في كلام العلماء، وسلف هذه الأمة، فلم يكونوا يلجؤون للرأي إلا عند فقدان النصوص. وليس المراد منعَ الاجتهاد في فهم النصوص وتطبيقها، فإن ذلك مطلوب وواجب على العلماء، ولكن المراد أنه لا يركن إلى الرأي والاجتهاد في إيجاد حكم نص الشارع عليه. فالنص مقدم، والاجتهاد ساقط.

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله أن العلماء قد أجمعوا على سقوط الاجتهاد عند ظهور النص، وعلى حرمة الإفتاء، والحكم في دين الله بما يُخالف النصوص، واستدل لذلك من القرآن ومن السنة بأدلة كثيرة، ونقل عن الصحابة والتابعين صوراً متعددة في رجوعهم عن قضاياهم وفتاواهم إلى ما قضى به رسول الله ﷺ وسَنَّه بعد اطلاعهم عليه. ومما نقله عن سلف الأمة قول عمر بن عبد العزيز: لا رأْيَ لأحد مع سنة سنَّها رسول الله ﷺ.

وقول الشافعي: أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس.

وتواتر عنه أنه قال: إذا صح الحديث، فاضربوا بقولي عرض الحائط. وصح عنه أنه قال: إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً لم آخذ به، فاعلموا أن عقلي قد ذهب. وصح عنه أنه قال: لا قول لأحد مع سنة رسول الله ﷺ.

ونقل قول زُفَر بن الهذيل: إنما نأخذ بالرأي ما لم نجد الأثر، فإذا جاء

الأثر تركنا الرأي وأخذنا بالأثر.

وقول ابن خزيمة: لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ إذا صح الخبر عنه.

وجعل ابن القيم الرأي والذهاب له عند أحمد بمنزلة الميتة للمضطر. إذا عدم النص ذهب للرأي.

ونقل قول الحاكم: سمعت الأصم يقول: سمعت الربيع يقول: سمعت الشافعي يقول - وروى حديثاً، فقال له رجل: تأخذ بهذا يا أبا عبدالله؟ - فقال: متى رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً صحيحاً فلم آخذ به، فأُشهدكم أن عقلي قد ذهب، وأشار بيده إلى رؤوسهم.

ونقل قول الإمام أحمد: كان أحسنُ أمرِ الشافعي عندي أنه كان إذا سمع الخبر لم يكن عنده، قال به وترك قوله. . . إلى غير ذلك من النقول الكثيرة[1].

وابن تيمية رحمه الله في كثير من إجاباته يبين أن الحجة في النصوص من الكتاب والسنة، وأن الأئمة يتركون أقوالهم لها، وأن قول الأئمة ليس حجة لازمة، ولا إجماعاً باتفاق المسلمين. قال في ذلك: وأما قول بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم، فليس حجة لازمة، ولا إجماعاً، باتفاق المسلمين، بل ثبت عنهم رضي الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولاً في الكتاب والسنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنة، ويَدَعُوا أقوالهم، ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على ما يُخالف قول متبوعيهم، اتبعوا ذلك. ا.هـ. ثم ذكر أمثلة لذلك[2].

وذكر ابن تيمية في جواب له: هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟ أن أحمد رحمه الله يلاحظ في التخطئة والتصويب النصوص الواردة في المسألة التي نظر فيها المجتهد. قال في ذلك: وأحمد يفرق في هذا الباب، فإذا كان في

---

(١) «اعلام الموقعين» ١/٢٦٠-٢٧١.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٢٠/١٠-١١.

المسألة حديث صحيح لا معارض له، كان من أخذ بحديث ضعيف، أو بقول بعض الصحابة مخطئاً، وإذا كان فيها حديثان صحيحان نظر في الراجح فأخذ به، ولا يقول لمن أخذ بالآخر: إنه مخطىء، وإذا لم يكن فيها نصّ، اجتهد فيها برأيه. قال: ولا أدري أصبت الحق أم أخطأته؟

ففرق بين أن يكون فيها نص يجب العمل به، وبين ألا يكون كذلك، وإذا عمل الرجل بنص وفيها نص آخر خفي عليه لم يسمه مخطئاً... الخ[(١)].

وقد قال الإمام أحمد من رواية محمد بن الحكم، وقد سأله عن الرواية عن رسول الله ﷺ إذا اختلفت، فأخذ الرجل بأحد الحديثين[(٢)]؟ فقال: إذا أخذ الرجل بحديث صحيح عن رسول الله ﷺ، وأخذ آخر بحديث ضده صحيح عن رسول الله ﷺ. فقال: الحق عند الله واحد، وعلى الرجل أن يجتهد ويأخذ أحد الحديثين، ولا يقول لمن خالف: إنه مخطىء، إذا أخذ عن رسول الله ﷺ، وأن الحق فيما أخذت به أنا، وهذا باطل، ولكن إذا كانت الرواية عن رسول الله ﷺ صحيحة، فأخذ بها رجل، وأخذ آخر عن رسول الله ﷺ، واحتج بالشيء الضعيف، فكان الحق فيما أخذ به الذي احتج بالحديث الصحيح، وقد أخطأ الآخر في التأويل. مثل: «لا يُقتل مُؤمن بكافِر[(٣)]». وقد احتج بحديث البيلماني[(٤)]. قال: فهذا عندي مخطىء، والحق مع من ذهب إلى

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٢٥، «الفتاوى الكبرى» ٣/٢٩٢.

(٢) «الفتاوى الكبرى» ٣/٣٠٠-٣٠١.

(٣) أخرجه من حديث علي رضي الله عنه البخاري ١٢/٢٣٠ في الديات: باب لا يقتل المسلم بالكافر، والترمذي (١٤١٢)، والنسائي ٨/٢٣.

(٤) أخرجه الدارقطني في سننه ٣/١٣٤، ١٣٥، عن عمار بن مطر، حدثنا إبراهيم بن محمد الأسلمي، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن البيلماني، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قتل مسلماً بمعاهد، وقال: «أنا أكرم من وفى بذمته». قال الدارقطني: لم يسنده غير إبراهيم بن أبي يحيى وهو متروك الحديث، والصواب: عن ربيعة، عن ابن البيلماني مرسل، وابن البيلماني ضعيف لا تقوم به حجة إذا وصل الحديث، فكيف بما يرسله! ثم أخرجه من طريق عبد الرزاق، حدثنا الثوري، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن البيلماني، أن النبي ﷺ...

وأخرجه البيهقي في «سننه» ٨/٣٠، وقال: حديث عمار بن مطر هذا خطأ من وجهين، =

حديث رسول الله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر»، وإن حكم به حاكم، ثم رفع الأمر إلى آخر رد، لأنه لم يذهب إلى حديث رسول الله ﷺ الصحيح. وإذا روي عن الرسول ﷺ حديث، واحتج رجل أو حاكم بما روي عن أصحاب رسول الله ﷺ كان قد أخطأ التأويل، وإن حكم به حاكم؛ ثم رفع إلى حاكم آخر، رد إلى حكم رسول الله ﷺ، وإذا اختلف أصحاب محمد ﷺ، فأخذ رجل عن رجل من أصحاب رسول الله، وأخذ آخر عن رجل آخر من أصحاب رسول الله ﷺ، فالحق عند الله واحد. وعلى الرجل أن يجتهد وهو لا يدري أصاب الحق أم أخطأ. وهكذا قال عمر: والله ما يدري عمر أصاب الحق أم أخطأ؟ ولو كان حكم بحكم رسول الله ﷺ لم يقل: ما يدري عمر أخطأ أم أصاب، ولكن إنما كان رأياً منه.

قال: وإذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذ رجل بقول أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذ آخر بقول التابعين، كان الحق في قول أصحاب رسول الله ﷺ، ومن قال بقول التابعين، كان تأويله خطأ. والحق عند الله واحد. . . . . إلى أن قال: إنما يجوز حكم الحاكم إذا حكم ألا يرد إذا اعتدلت الرواية عن رسول الله ﷺ، فهذا لا يُرد، أو يختلف عن أصحاب رسول الله ﷺ، فأخذ رجل ببعض قول أصحاب رسول الله ﷺ، فهذا لا يُرد، أو يختلف عن التابعين فأخذ بقول بعضهم، فهذا لا يُرد، فأما إذا كان عن رسول الله ﷺ، فأخذ بقول الصحابة، أو بقول التابعين، فهذا يرد حكمه، لأنه حكم بجور وتأول. وذكر حديث سعد بن إبراهيم عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها: قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَن عمل عَملاً ليس عليه أمرنا فَهو رد»(١). قال أبو عبدالله: من عمل خلاف ما رُوي عن النبي ﷺ أو خلاف

= أحدهما: وصله وذكر ابن عمر فيه، وإنما هو عن ابن البيلماني، عن النبي مرسل، والآخر: روايته عن إبراهيم عن ربيعة؛ وإنما يرويه إبراهيم، عن ابن المنكدر، والحمل فيه على عمار بن مطر الرهاوي، فقد كان يقلب الأسانيد، ويسرق الأحاديث حتى كثر ذلك في رواياته، وسقط عن حد الاحتجاج به. ثم أخرجه عن يحيى بن آدم، حدثنا إبراهيم بن أبي يحيى، عن محمد بن المنكدر، عن عبد الرحمن بن البيلماني، عن النبي ﷺ مرسلاً، وقال: هذا هو الأصل في هذا الباب، وهو منقطع، وراويه غير ثقة.

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (١٠٩).

السنة رد عليه[1].

وحينما نستعرض هذه النصوص والروايات عن أحمد رحمه الله نتوصل من ذلك إلى النقاط التالية:

١ ـ أن النص إذا وجد وكان دالاً على الحكم وظاهراً فيه، فإن الاجتهاد يسقط ولا يُعتد به، وهذا ليس مذهب أحمد وحده، بل معه جمهور الأئمة.

٢ ـ إذا لم يُوجد النص، أو لم يكن ظاهراً، فعند ذلك يُصار للاجتهاد، وهذا ما عُبِّرَ عنه بالضرورة، أي: لا يلجأ إليه المجتهد إلا إذا اضطر إليه بفقد النصوص، فهو بمنزلة الميتة للمضطر.

٣ ـ كان أحمد رحمه الله يلاحظ في التصويب والتخطئة النصوصَ الواردة في المسألة، ورتبتها من الصحة:

(أ) فإذا كان في المسألة حديثان، أحدهما صحيح والآخر ضعيف، فالحق مع من أخذ بالحديث الصحيح، ومن أخذ بالحديث الضعيف المقابل له، فهو مخطىء.

(ب) وإذا كان في المسألة حديثان صحيحان، اجتهد في الأخذ بأرجحهما، ولم يقل لمن أخذ بالآخر: إنه مخطىء.

(جـ) ويستتبع ذلك رد حكم الحاكم الذي حكم بموجب حديث ضعيف ومقابله صحيح.

(د) وكذلك حينما يأخذ مجتهد، أو يحكم حاكم بموجب قول صحابي، فإنه يرد حكمه، ويحكم بخطئه حينما يكون في المسألة حديث صحيح.

(هـ) وكذلك فيمن أخذ بقول التابعين المخالف لقول الصحابة، فإنه يحكم بخطأ من أخذ بذلك.

٤ ـ أما إذا لم يكن في المسألة نص، فإنه يجتهد رأيه، ولم يجزم بإصابة الحق.

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/٣٠٠-٣٠١.

٥ ـ وكذلك حينما تختلف صحابة رسول الله ﷺ أو يختلف التابعون، فأخذ البعض بقول بعضهم، والآخرون بقول البعض الآخر، فإنه لا يحكم بصواب طائفة دون الأخرى، ولا يرى رد حكم الحاكم والحالة هذه.

وهذا كله دليل على اهتمام الإمام أحمد بالنصوص، وتقديمها على غيرها، وشدة الاعتناء بها.

الظاهر والمُؤَوَّل

تعريف الظاهر:

الظاهر في اللغة: الواضح، وفي الاصطلاح: هو المتردد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر، وقيل: هو ما دل على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة، وقيل: ما دل دلالة ظنية: إما بالوضع كالأسد للسبع المفترس، أو بالعرف، كالغائط للخارج المستقذر[1].

وقال عنه متأخرو الحنفية: ما ظهر معناه الوضعي بمجرده، محتملاً لغير معناه احتمالاً مرجوحاً إن لم يسق الكلام له[2].

وقيل فيه: هو الذي يحتمل التأويل، أو ما يتطرق إليه الاحتمال.

تعريف الظاهر عند الحنابلة:

عرفه ابن قدامة بأنه: ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره، وقال: إن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر. وقال عن حكمه: أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بالتأويل[3].

وقال أبو يعلى في تعريف الظاهر: إنه ما احتمل معنيين، أحدهما أظهر

---

(١) «إرشاد الفحول»: ١٧٥.

(٢) «تيسير التحرير» ١/١٣٧.

(٣) «روضة الناظر» مع شرحها ٢/٣٠، «المستصفى» ١/١٥٧، «شرح مختصر التحرير»: ٢٣٣.

من الآخر، وقال: يجب حمله على أظهرهما، ولا يجوز صرفه إلا بما هو أقوى منه.

ومثّل للظاهر بقوله تعال: ﴿وآتُوهُم مِنْ مَالِ اللهِ الَّذي آتاكُم﴾ [النور: ٣٣]. فإنه يحتمل الندب. إلا أن ظاهره الوجوب؛ لأنه أمر وظاهر الأمر الوجوب، فسمى ظاهراً لذلك، وكذلك كل لفظ محتمل لمعنيين أحدهما أظهر من الآخر من طريق اللغة، أو طريق الاستدلال(١).

وعرفه الفتوحي(٢) بأنه: الذي يفيد معنى مع احتمال غيره. بعد أن ذكر اصطلاح الأصوليين بأنه ما دل دلالة ظنية، وضعاً أو عرفاً(٣).

تعريف التأويل:

التأويل: مشتق من: آلَ يؤول، إذا رجع، تقول: آلَ الأمر إلى كذا، أي: رجع إليه، ومَآل الأمر: مَرجعه، وقِيل: إنه مأخوذ من الإيالة، وهي السياسة، وقال ابن فارس: التأويل: آخِر الأمر وعاقبته، واشتقاقُ الكلمة من الأَول، وهو: العاقبة والمصير.

واصطلاحاً: صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمِله، أو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح(٤).

ولا بد للتأويل من دليل يدل عليه، فإن كان بغير دليل، فهو ساقط، ولا عبرة به؛ لأنه صرف اللفظ عن ظاهره المطلوب بمجرد الظن والتخمين. فهذا تأويل فاسد(٥). وقد يكون التأويل بدليل يظنه المتأول دليلاً، وليس بدليل في

---

(١) «العدة»: ورقة ٨-٩ مخطوط، وقد ذكر ابن عقيل تعريف النص والظاهر وحكمهما قريباً من هذا في كتاب «الواضح» ورقة: ٧.

(٢) شيخ الإسلام تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي بن إبراهيم الفتوحي، الفقيه الأصولي الحنبلي، المتوفى سنة (٩٧٢) هـ. من أبرز مؤلفاته «شرح الكوكب المنير»، و«الكوكب المنير» هو مختصر «التحرير»، اختصره من «التحرير» ثم شرحه.

(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٢٣٣.

(٤) «إرشاد الفحول»: ١٧٦.

(٥) «تيسير التحرير» ١/١٤٣، «الإحكام» للآمدي ٣/٥٣.

نفس الأمر، يقول الغزالي: ليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كل دليل، بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط. . . والدليل قد يكون قرينة، أو ظاهراً آخر. أو قياساً راجحاً. ومهما تساوى الاحتمالان، وجب المصير إلى الترجيح، والاحتمال إن كان قريباً يكفي في إثباته دليل قريب يجعله أغلب على الظن من المعنى الظاهر، وإن كان بعيداً فلا بد من دليل قوي(١).

تعريف التأويل عند الحنابلة:

عرفه ابن قدامة رحمه الله بأنه: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

وقال عنه الفتوحي: حمل معنى ظاهر اللفظ على معنى محتمل مرجوح، وقال: إن هذا التعريف يَشمَلُ الصحيحَ والفاسدَ، وإذا أريد التأويل الصحيح، فهو: حمل ظاهر على محتمل مرجوح بدليل يصيره راجحاً(٢).

وتعريف الحنابلة يتفق مع تعريفات الجمهور له في المعنى، وإن حصل اختلاف في اللفظ.

---

(١) «المستصفى» ١/١٥٨.

(٢) «روضة الناظر» ٢/٣٤، «شرح الكوكب المنير»: ٢٣٤.

أقسام الظاهر

ينقسم الظاهر إلى قسمين:

١ ـ ظاهر يمكن أن يكون له مُعارض كالعام، والمطلق، والأمر، والنهي.

٢ ـ ظاهر ليس له مُعارض، كالخاص، والمقيد، ونحوهما.

آراء جمهور العلماء في العمل بظواهر القسم الأول:

للعلماء في العمل بالظاهر الذي يمكن أن يكون له معارض، كالعام، والمطلق، والأمر، والنهي، رَأيان:

(أ) يمتنع العمل بهذا الظاهر قبل البحث عن معارضه، فيمتنع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، وبالمطلق قبل البحث عن المقيِّد، وبالأمر قبل البحث عما يصرِفه من الوجوب إلى الندب أو الإباحة، وهذا رأي الجمهور. جاء في التحرير وشرحه: ومثله ـ أي العام ـ في منع العمل به قبل البحث عن المخصِّص، كل دليل يمكن معارضته، فلا يجوز العملُ بدليلٍ ما قبل البحث عن وجود المعارض[١].

(ب) يعمل بهذه الظواهر قبل البحث عن معارضها، وهو رأي الصيرفي، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وأبي إسحاق الشيرازي، والإمام الرازي في «المحصول»، والقاضي البيضاوي في «المنهاج»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، وهو الذي يميل إليه الشوكاني.

(١) «تيسير التحرير» ١/ ٢٣٠.

الإجماع المنقول على المنع من العمل بهذه الظواهر قبل البحث عن المعارض:

نقل الغزالي والآمدي وابن الحاجب الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصِّص، وفي هذا الإجماع المنقول نظر، إذ كيف يصح مع مخالفة من تقدم[1]؟!

آراء الحنابلة في العمل بهذه الظواهر:

تقدم رأي العلماء من غير الحنابلة في العمل بالظاهر الذي يمكن أن يكون له معارض، أما الحنابلة فقد ذكر علماؤهم ثلاث روايات:

١ ـ الوقف فيها حتى يعلم ما يفسرها.

٢ ـ الأخذ بمجرد الظاهر، والعمل به ابتداء إلا أن يعلم ما يخالفه.

٣ ـ أن على المتأول أن يبحث عن تفسير الظواهر، أي يتوقف فيها حتى يبحث عن المعارض فإذا لم يجده عمل بها.

وسنستعرض فيما يلي بعض النقول في المسألة عن علماء الحنابلة مما يوضح الروايات الثلاث المنقولة في مذهب أحمد:

١ ـ فالقاضي رحمه الله ذكر ثلاثة نصوص عن الإمام أحمد في العموم، والظواهر، استنبط منها الروايات الثلاث. ذكر ذلك في كتابه «الروايتين والوجهين»، وقد جاء بذلك ضمن كلامه: هل للأمر صيغة مبينة له؟ قال في ذلك: نقل عبدالله في الآية ـ إذا جاءت عامة ـ مثل: ﴿**والسَّارق والسارقة فَاقْطَعُوا أيْديَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨] وأن قوماً قالوا: يتوقف فيها، فقال أحمد: قال الله تعالى: ﴿**يُوصِيكُم اللهُ في أوْلادكُمْ**﴾ [النساء: ١١] فكنا لا نورث حتى ينزل أنه لا يرث قاتل ولا مشرك. ونقل صالح أيضاً في كتاب طاعة الرسول ﷺ قال: وقال: ﴿**والسَّارقُ والسارقةُ فَاقْطَعُوا أيْديَهُما**﴾ [المائدة: ٣٨].

(١) «إرشاد الفحول»: ١٣٩ ـ ١٤٠.

فالظاهر يدل على أن من وقع عليه اسم سارق ـ وإن قلَّ ـ وجب عليه القطع، حتى بين النبي ﷺ القطع في ربع دينار[1]، وثمن المجن[2]، فقد صرح بالأخذ بمجرد اللفظ، ومنع من الوقف فيه. . .

إلى أن قال: وقال في رواية أبي عبد الرحمن الجوزجاني[3]: من تأول القرآن على ظاهره بلا أدلة من الرسول ﷺ، ولا أحد من الصحابة، فهو تأويل أهل البدع؛ لأن الآية قد تكون عامة قصدت لشيء بعينه، ورسوله الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله تعالى، وقال: فقد منع من الأخذ بظاهر الآية حتى يقترن ببيان الرسول ﷺ[4].

فالرواية الأولى: إن كانت استفهاماً إنكارياً، أفادت الأخذ بمجرد الظاهر والعمل به، لا الوقف، وإن لم تكن على سبيل الاستفهام، أفادت الوقف في الظاهر حتى يأتي ما يدل عليه ويبينه، والعبارة محتملة.

والثانية: أفادت الأخذ بمجرد الظاهر، والعمل به ومنع الوقف فيه.

والثالثة: أن على المتأوِّل أن يبحث عن تفسير الظواهر ببيان الرسول ﷺ.

٢ ـ وأبو البركات[5] في «المُسَوَّدَة» نقل كلام القاضي السابق ثم ذكر أنه حكي عن أحمد منع التمسك بالظواهر المجردة في قوله: ينبغي للمتكلم في أمر الفقه أن يجتنب هذين الأصلين: المجمل، والقياس[6].

---

(١) أخرجه مالك ٢/٨٣٢، والبخاري ١٢/٨٩، ومسلم (١٦٨٤)، وأبو داود (٤٣٨٣) و(٤٣٨٤)، والترمذي (١٤٤٥)، والنسائي ٨/٧٧، كلهم في الحدود من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه مالك ٢/٨٣١، والبخاري ١٢/٩٣، ٩٤، ومسلم (١٦٨٦)، والترمذي (١٤٤٦)، وأبو داود (٤٣٨٥)، والنسائي ٨/٧٦.

(٣) محمد بن أحمد بن الجراح أبو عبد الرحيم الجوزجاني، كان أحمد يكاتبه ويثني عليه، «طبقات الحنابلة» ١/٢٦٢.

(٤) «الروايتان والوجهان» ورقة: ٢٣٣.

(٥) مجد الدين، شيخ الإسلام، أبو البركات عبد السلام بن عبدالله بن الخضر ابن تيمية الحراني، توفي سنة (٥٩٠) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/٢٤٩.

(٦) إنما يصح الاستدلال بما ورد عن أحمد على القول بأن المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به، وإن كان ظاهراً، أما على قول المتأخرين بأن المجمل ما لم تتضح دلالته، أو ما لم يتبين المعنى، فلا يصح الاستدلال بنص أحمد، وذلك لأن المجمل لا يعتبر من الظاهر عند المتأخرين.

قال أبو البركات على هذه الرواية وما سبق من المنع بالتمسك بالظواهر: ومن أصحابنا من يدفع هاتين الروايتين، ويُفسرهما بما يوافق سائر كلامه، فيكون مقصوده أحد شيئين: إما منع التمسك بالظواهر حتى تطلب المفسرات لها من السنة والإجماع، كما هو إحدى الروايتين المعروفتين، وإما منع الاكتفاء بها وحدها مع معارضة السنة والإجماع، كما هو طريقة كثير من أهل الكلام والرأي أنهم يدفعون السنة والأثر، وهذا المعنى لا ريب أنه أراده. فهو كثير في كلامه. وقال أيضاً: وحينئذ في اتباع الظواهر ثلاث روايات:

إحداهن: اتباعها مطلقاً ابتداء إلا أن يعلم ما يخالفها ويبين المراد منها.

والثانية: لا تتبع حتى يعلم ما يفسرها، وهو الوقف المطلق.

والثالثة: ـ وهو الأشبه بأصوله، وعليه أكثر أجوبته ـ: أن يتوقف فيها إلى أن يبحث عن المعارض، فإذا لم يوجد المعارض عمل بها، وهذا هو الصواب إن شاء الله تعالى كما اختاره أبو الخطاب[1].

هذه الروايات الثلاث عن أحمد رحمه الله في جنس الظواهر مطلقاً، كالعموم والأمر وغيرهما، ولذلك أوردها القاضي أبو يعلى ـ كما تقدم ـ في كلامه على صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن.

وقد اختار أبو الخطاب التوقف في الظاهر حتى يبحث عن المعارض، فإذا لم يجده، عمل بمقتضى الظاهر.

٣ ـ وابن تيمية رحمه الله تكلم عن لفظ المجمل والمطلق والعام وما يراد بها في اصطلاح الأئمة كأحمد، ورجّح عدم العمل بالظواهر حتى يبحث عن المعارض بحثاً يطمئن القلب إليه. قال في ذلك: قلت: لفظ المجمل والمطلق، والعام، كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عُبيد وإسحاق وغيرهم سواء. لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه ـ كما فسره بعض المتأخرين، وأخطأ في ذلك ـ بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به، وإن كان ظاهراً حقاً كما

---

(١) «المسودة»: ١٢- ١٣.

في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرهُم وتُزكِّيهم بها﴾ [التوبة:١٠٣]. فهذه الآية ظاهرها ومعناها مفهوم، وليست مما لا يفهم المراد منه، بل نفس ما دلت عليه لا يكفي وحده في العمل، فإن المأمور به صدقة تكون مطهرة مزكية لهم، وهذا إنما يعرف ببيان النبي ﷺ، ولهذا قال أحمد: يحذر المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس. وقال: أكثر ما يخطىء الناس من جهة التأويل والقياس؛ يريد بذلك أنه لا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيها يخصه ويقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه أولا؟ فأكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنون من دلالة اللفظ والقياس، فالأمور الظنية لا يُعمل بها حتى يبحث عن معارض لها بحثاً يطمئن القلب إليه، وإلا أخطأ من لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة، ولهذا جعل الاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي ﷺ وأصحابه طريق أهل البدع، وله في ذلك مصنف كبير(١).

والخلاصة مما تقدم:

١ ـ أن للحنابلة ثلاث روايات في العمل بالظواهر:

الأولى: يوافقون فيها الجمهور. وهي امتناع العمل بالظاهر قبل البحث عن معارضه.

والثانية: العمل بالظواهر ابتداء، وقد اختارها ابن قدامة، ونسبها لأبي بكر والقاضي من الحنابلة، وهذه الرواية توافق قول الصيرفي. والإِسْفراييني، والشيرازي، والرازي، والبيضاوي، وابن السبكي.

والثالثة: أن على المتأول أن يبحث عن تفسير الظواهر، أي: يتوقف حتى يبحث عن المعارض، فإذا لم يجده عمل بها، وهذه الرواية اختيار أبي الخطاب من الحنابلة(٢) وهي التي صوبها أبو البركات، وقال عنها: إنها أشبه بأصول

(١) «مجموع الفتاوى» ٣٩١/٧-٣٩٢.
(٢) «روضة الناظر» مع شرحها ١٥٧/٢.

أحمد، وهذه الرواية قريبة من رأي جمهور العلماء، وهي التي أُرجح أنها مذهب أحمد.

فالذي يظهر لي من مجموع ما نُقل عن أحمد في المسألة أنه لا يقتصر على ظواهر القرآن دون السنة، ولا على ظواهر السنة عموماً دون جمع الأدلة وبيان ما يفسرها؛ ولذلك رد على من اتبع الظاهر، وإن خالف السنة والأثر، ولكنه أيضاً لا يجيز الوقف في الظواهر وعدم العمل بمقتضاها حتى يوجد دليل عليها، بل على المتأول أن يبحث عن تفسير الظواهر، فإذا لم يجد معارضاً عمل بها.

أدلة كل فريق والراجح منها

تقدم خلاف العلماء في العمل بالظواهر، وآراء الحنابلة في المسألة أيضاً، وفيما يلي نجمل أدلة كل فريق:

١ ـ أدلة الجمهور:

استدل القائلون بمنع العمل بالظواهر قبل البحث عما يعارضها: بأن الدليل لا يُوجب العمل إلا بشرط عدم معارضه، فلا بد من الاطلاع على الشرط، وهو عدم المعارض حتى يمكن الحكم بالمشروط والعمل به[١].

واحتج ابن سُرَيج أن بتقدير قيام المخصِّص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص، فقبل البحث عن وجود المخصِّص يجوز أن يكون العموم حجة، وأن لا يكون، والأصل أن لا يكون حُجة، إبقاء للشيء على حكم الأصل[٢].

٢ ـ دليل المخالفين:

استدل الصيرفي على أنه يعمل بالظواهر ابتداء بدليلين:

(أ) لو لم يجز التمسك بها إلا بعد طلب معارضها، لم يجز التمسك بالحقيقة إلا

(١) «تيسير التحرير» ١/٢٣١، «روضة الناظر» مع شرحها ٢/١٥٧-١٥٨.

(٢) «إرشاد الفحول»: ١٤٠.

بعد البحث هل يوجد ما يقتضي صرف اللفظ عنها إلى المجاز أولا؟ وهو باطل.

وبيان ذلك: أنه لو لم يجز التمسّك بالظواهر إلا بعد طلب معارضها، لكان ذلك للاحتراز عن الخطأ المحتمل، وهذا المعنى موجود في الحقيقة، والتمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يقتضي العدول إلى المجاز. فالعرف جارٍ على حمل الألفاظ على ظاهرها من غير بحث عن وجود ما يوجب العدول وعدمه، وما جرى في العرف، فهو جار في الشرع.

(ب) الأصل عدم التخصيص، وهذا يوجب ظن عدمه، فيكفي في إثبات ظن الحكم.

هذه مجمل أدلة كل فريق، والراجح في نظري ما استدل به القائل بوجوب العمل بالظواهر قبل البحث عما يُعارضها، ولا يعني هذا أنه لا يبحث عن المعارض، إنما يعمل بها في الحال مع البحث عما يعارضها.

ففي العموم مثلاً اللفظ موضوع للعموم، فيجب اعتقاد موضوعه، كالأمر والنهي، ثم إن اعتقاد عموم اللفظ في الزمان واجب حتى يظهر الناسخ، فكذلك اعتقاد عمومه في الأعيان واجب حتى يظهر المخصِّص.

وقول الجمهور: إن دلالته مشروطة بعدم المعارض، غَير مُسلّم، فالمعارض مانع من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم، والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته، واحتمال وجوده يمنع من اعتقاد الحقيقة، ولأن التوقف يُفضي إلى ترك العمل بالدليل(١).

قال الشوكاني: ولا شك أن الأصل عدم التخصيص، فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة، العارفين بها، فإن عدم وجود المخصِّص لمن كان كذلك يُسوِّغُ له التمسك بالعام، بل هو فرضه الذي تعبده الله به، ولا يُنافي ذلك تقدير وجود

(١) «روضة الناظر» مع شرحها: ٢/١٥٩.

المخصِّص، فإن مجرد هذا التقدير لا يُسقط قيام الحجة بالعـام، ولا يُعارض أصالة عدم الوجود وظهوره[1].

آراء العلماء في العمل بظواهر القسم الثاني:

الظاهر الذي ليس له مُعارض: كالخاص، والمقيد ونحوهما، لم يخالف أحد من العلماء في وجوب العمل به، إذ هو مقتضى التكليف، وليس فيه احتمال معارض له، ولو لم يعمل به لتعطلت النصوص. والخلاف في العمل بظواهر القسم الأول جاء لاحتمال وجود المعارض، وهو غير موجود هنا.

(١) «إرشاد الفحول»: ١٤٠.

ما يُشترط في التأويل

تقدم تعريف التأويل عند الجمهور، وعند الحنابلة، والآن نذكر ما يشترط فيه:

ذكر الأصوليون للتأويل شروطاً أهمها:

١ ـ أن يكون الناظر المتأوّل أهلاً لذلك.

٢ ـ أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل؛ بين يكون ظاهراً فيما صرف عنه، محتملاً لما صرف إليه.

٣ ـ أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره[1].

وذكر الشوكاني شروطاً للتأويل خلاصتها:

١ ـ أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، وعادة صاحب الشرع.

٢ ـ أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.

٣ ـ إذا كان التأويل بالقياس، فيجب أن يكون جلياً، وقيل: أن يكون مما يجوز التخصيص به، وقيل: لا يجوز التخصيص بالقياس أصلاً[2].

أقسام التأويل:

والتأويل: إما أن يكون قريباً أو بعيداً، أو متعذراً.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٣/٥٤.

(٢) «إرشاد الفحول»: ١٧٧.

فإن كان قريباً كفى فيه أدنى مرجح، وإن كان بعيداً لعدم قرينة تدل عليه، افتقر في حمل اللفظ عليه وصرفه عن الظاهر إلى أقوى مُرَجِّح. وإن كان متعذراً لعدم الدليل وجب رد التأويل[1].

---

(1) «شرح الكوكب المنير»: ٢٣٤، «روضة الناظر» مع شرحها ٢/٣٣، «إرشاد الفحول»: ١٧٧، «تيسير التحرير» ١/١٤٣، «الإحكام» للآمدي ٣/٥٣.

صرف الظاهر عن مُقتضاه
عند الإمام أحمد

من أصول مذهب أحمد المقررة الوقوف عند ظاهر النص، والعمل به، وعدم صرفه عن مقتضاه إلا بدليل يوجب الصرف. فهو يعمل بظاهر النص إذا لم يجد دليلاً يصرف الظاهر، وإن وجد دليلاً عمل به، وهذا جمع بين الأدلة.

كما أنه لا يخرج النصوص عن ظاهرها لتأويلات فاسدة، بل لا بد أن يكون الدليل الصارف عن الظاهر صحيحاً.

قال ابن القيم في فوائد تتعلق بالإفتاء: إذا سُئل عن تفسير آية من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، فليس له أن يُخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نِحلته وهواه، ومن فعل ذلك، استحق المنع من الإفتاء والحجر عليه، وهذا الذي ذكرناه، هو الذي صرح به أئمة الإسلام قديماً وحديثاً.

ثم نقل في ذلك نقولاً كثيرة عن الشافعي، والجويني، والغزالي. ومالك، والبيهقي، وذكر بعض آثار التأويل الفاسد[١].

وتقدم أن التأويل الذي يصرف به الظاهر ليس محصوراً في دليل معين، فقد يكون قرينة، أو ظاهراً آخر، أو قياساً، أو غير ذلك.

وقد نقل الطوفي[٢] في شرحه على الأصول ما حصل بين الشافعي وأحمد في مسألة الرجوع في الهبة، ومثل به على أن القرينة من أنواع الأدلة التي يُصرف

---

(١) «أعلام الموقعين» ٤/٢٤٥-٢٥٥.

(٢) ستأتي ترجمته عند رأيه في المصالح في الصفحة: ٤٨٥

بها اللفظ عن ظاهره، قال في ذلك[1]: فالقرينة المتصلة كالمناظرة التي حصلت بين أحمد والشافعي رضي الله عنهما، قال أحمد في رواية صالح وحنبل: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهبه، لقوله عليه الصلاة والسلام: «العائِدُ في هِبَتِه كالكلبِ يَعودُ في قَيْئِه»[2] فقال الشافعي ـ وهو يرى أن له الرجوع ـ: ليس بمُحَرَّم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد: فقلت له: فقد قال النبي ﷺ: «ليس لنا مثل السوء» فسكت ـ يعني الشافعي ـ فالشافعي تمسك بالظاهر وهو أن الكلب لما لم يحرم عليه الرجوع في قيئه، فالظاهر أن الواهب إذا رجع يكون مثله في عدم التحريم؛ لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبَّه والمشبَّه به من كل وجه، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالاً قوياً جداً. فضعف حينئذ جانبُ أحمد في الاستدلال، فقواه بالقرينة المذكورة. وهي قوله ﷺ في صدر الحديث المذكور: «ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه» وهي دليل قوي، وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور، وهو دليل الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفاً أن الرجوع في الهبة مثل سوء، وقد نفاه صاحب الشرع، فما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباتُه، فلزم من ذلك أن الرجوع في الهبة يحرم إثباته فيجب نفيه وهو المطلوب.

والخلاصة مما تقدم: أن أحمد رحمه الله يقول بالتأويل، ويصرف اللفظ عن ظاهره حينما يوجد دليل صحيح يوجب الصرف. سواء كان قرينةً، أو ظاهراً آخر، أو قياساً، أو غير ذلك.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) «شرح الطوفي على الأصول» ١/٥٦٤ ـ ٥٦٥، «التعليق على روضة الناظر» ٢/٣٤.

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس البخاري ٥/١٦٠، ومسلم (١٦٢٢)، وأبو داود (٣٥٣٨)، والترمذي (١٢٩٨)، والنسائي ٦/٢٦٥.

وأخرجه من حديث عمر، مالك ١/٢٨٢، والبخاري ٣/٢٧٩ في الزكاة، ومسلم (١٦٢١)، وأبو داود (١٧٩٣)، والترمذي (٦٦٨)، والنسائي ٥/١٠٨، ١٠٩.

المنطــوق

دلالة اللفظ على المراد منه إذا استفيدت من النطق تسمى مَنطوقاً.

فالمنطوق: هو المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطقُ به، أو ما دل عليه اللفظ في محل النطق. ومثاله: وجوب الزكاة في الغنم السائمة، الذي دل عليه حديث: «في سَائمة الغَنَمِ الزَّكاة»[١].

أقسام المنطوق:

١ ـ أولاً: ينقسم المنطوق إلى نَص وظاهر، وتقدم الكلام على هذا.

٢ ـ ثانياً: ينقسم إلى صريح وغير صريح[٢]:

(أ) فالصريح: ما وضع اللفظ له، فيدل عليه بالمطابقة، أو بالتضمن:

١ ـ فالمطابقة: دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ، كدلالة الإنسان على معناه، وهو الحيوان الناطق.

٢ ـ والتضمن: دلالة اللفظ على بعض المعنى الموضوع له اللفظ، كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق.

(ب) وغير الصريح: ما لم يوضع اللفظ له، فيدل عليه بالالتزام.

فالالتزام: دلالة اللفظ على لازم المعنى الموضوع له اللفظ.

---

(١) أخرجه البخاري ٣/٢٥٣ في الزكاة: باب زكاة الغنم، وأبو داود (١٥٦٧)، والنسائي ٥/١٨، ٢٣، من حديث أبي بكر بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة؛ شاة».

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/١٧١، «تيسير التحرير» ١/٩٢، «إرشاد الفحول»: ١٧٨.

ودلالة الالتزام تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ اقتضاء: وهي دلالة اللفظ على معنى مَقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق اللفظ، أو صحته. فمثال توقف الصدق عليه: «رُفعَ عَن أُمتي الخَطَأُ والنِّسيان»[1]. فذات الخطأ والنسيان لم يرتفعا، فلا بد من تقدير محذوف يتوقف صدقُ الحديث عليه، وهو المؤاخذة والإثم، ومثال توقف الصحة عليه: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَريضاً أو عَلَى سَفَرٍ فعِدَّةٌ مِنْ أيامٍ أُخَرٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]. أي: فأفطر، فعدة من أيام أخر.

٢ ـ الإشارة: وهي دلالة اللفظ على معنى غير مقصود للمتكلم، ولكنه لازم للمقصود. ومثاله: دلالة قوله تعالى: ﴿وحَمْلُه وفِصَاله ثَلاثُونَ شَهراً﴾ [الأحقاف: ١٥]. مع قوله تعالى: ﴿وفِصَالُه في عامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]. على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، ودلالة قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إلى نِسائِكُم﴾ [البقرة: ١٨٧]. على جواز الإصباح جنباً.

٣ ـ التنبيه والإيماء: وهي أن يرد وصف مقترن بحكم في نص من نصوص الشرع، على وجه لو لم يكن ذلك الوصف علة لذلك الحكم لكان الكلام معيباً ـ أو بعيداً ـ، ونستطيع أن نقول: إنها دلالة اقتران الوصف بالحكم على الوجه المذكور على علة هذا الوصف لذلك الحكم، ومثاله: قوله ﷺ للأعرابي الذي قال له: واقعتُ أهلي في نَهار رمضان: «أَعتِق رَقَبة»[2]، فلو لم

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥) في الطلاق: باب طلاق المكره والناسي، والطحاوي ٢/٥٦، والدارقطني: ٤٩٧ من حديث ابن عباس، وإسناده قوي، وصححه ابن حبان (٣٧٠)، والحاكم، ٢/١٩٨، ووافقه الذهبي، وحسنه النووي، ورواه ابن ماجه (٢٠٤٣) من حديث أبي ذر، ورواه الطبراني في «الكبير» (١٤٣٠) من حديث ثوبان، وفي سنده يزيد بن ربيعة قال الهيثمي في «المجمع» ٦/٢٥٠: وهو ضعيف. ورواه البيهقي في «شعب الإيمان» من حديث ابن عمر. وانظر «جامع العلوم والحكم»: ٣٥١-٣٥٢.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة البخاري ٤/١٤١، ١٤٩ في الصوم: باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، وباب المجامع في رمضان هل يطعم أهله من الكفارة إذا كانوا محاويج، وفي الهبة: باب إذا وهب هبة فقبضها الآخر ولم يقل: قبلت. وفي النفقات: باب نفقه المعسر على أهله، وفي الأدب: باب التبسم والضحك، وباب ما جاء في قول الرجل: =

يكن الوقاع علة لذلك العتق لكان الكلام مَعيباً[1].

هذه الطريقة في التقسيم هي طريقة ابن الحاجب والكمال بن الهمام، ومن وافقهما.

أما الآمدي رحمه الله، ومن وافقه، فقد سلك طريقاً آخر حاصله: أنه عند تقسيمه لدلالة المفرد إلى لفظيةٍ، وغير لفظية، اعتبر المطابقة والتضمن لفظية، ودلالة الالتزام غير لفظية[2].

وعند تقسيمه لدلالة المنظوم جعلها تسعة أصناف[3]: الأمر، والنهي، والعام، والخاص، والمطلق، والمقَيّد، والمجمل، والمبيّن، والظاهر.

وعند كلامه على دلالة غير المنظوم جعلها أربعة أقسام: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة التنبيه والإيماء، والمفهوم[4].

وكذلك فعل الغزالي في «المستصفى» في تقسيم دلالة اللفظ على الحكم بصيغته ومنظومه[5]. أو بفحواه ومفهومه. وعبر عن الثاني بما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها، بل من حيث فحواها وإشارتُها[6]، وتبعهما أبو محمد في «الروضة»[7].

ويلك. وفي الأيمان والنذور: باب قول الله تعالى: ﴿قد فرض الله لكم تحلّة إيمانكم﴾، وباب: من أعان المعسر في الكفارة، وباب يعطي في الكفارة عشرة مساكين، وفي المحاربين: باب من أصاب ذنباً دون الحد فأخبر الإمام فلا عقوبة عليه بعد التوبة إذا جاء مستفتياً. وأخرجه مسلم (١١١١) في الصيام، وأبو داود (٢٣٩٠)، والترمذي (٧٢٤)، ومالك ١/٢٧٧، ٢٧٨ بشرح السيوطي.

(١) «شرح مختصر التحرير»: ٢٣٨-٢٣٩، «أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٣٦.
(٢) «الإحكام» للآمدي ١/١٥.
(٣) نفس المصدر ٢/١٣٠.
(٤) نفس المصدر ٣/٦٤.
(٥) «المستصفى» ١/١٤٥.
(٦) نفس المصدر ٢/٤٠.
(٧) «روضة الناظر» مع شرحها ٢/١٩٧.

وهذه الطريقة يرد عليها النقدُ بالاضطراب، وبيانه: أن الآمدي ومن تبعه قد اضطربوا اضطراباً شديداً؛ وذلك أن الآمدي جعل دلالة الالتزام بأقسامها الثلاثة من دلالة غير المنظوم، فتكون داخلة في المفهوم، لأنه جعل المفهوم مقابلاً للمنظوم، مع أنه جعلها مقابلة للمفهوم، ولم يدخلها فيه، ثم إنه عرف المنطوق بأنه: ما فُهم من دِلالة اللَّفظ نُطقاً في محل النطق. وهذا يخرجها عن المنطوق، لأنها لم تستفد من النطق، ثم عرف المفهوم بأنه: ما فهم من اللفظ في غير محل النطق، وهذا يخرجها عن المفهوم، لأنها مستفادة من محل النطق، وإذا خرجت عن المنطوق والمفهوم، فأين تدخل هذه المسكينة الحائرة[1]؟!

هذا الاضطراب قد تفاداه غير الآمدي ومن تبعه، كابن الحاجب، والمحقق الكمال بن الهمام، حيث قسموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، ثم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح، وجعلوا الصريح قسمين: مطابقة وتضمن. وغير الصريح: دلالة الالتزام بأقسامها، كما تقدم أن ذكرنا التقسيم عنهم. وممن سار على هذه الطريقة الفتوحي الحنبلي في التحرير وشرحه[2].

(١) «الإحكام» للآمدي ٣/٦٤-٦٦.

(٢) «شرح الكوكب المنير» ٢٣٨.

المَفهــوم

تعريف المفهوم: المفهوم اسم مَفعول من الفَهْم، وهو في الأصل اسمٌ لكل ما فُهِم من نطق أو غَيره، وفي اصطلاح الأصوليين: ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق، والتعبير بلا في محل النطق: يشار به إلى أن الدلالة في المفهوم ليست وضعية، بل انتقالية، فإن الذهن ينتقل من تحريم التأفيف مثلاً إلى تحريم الضرب بطريق التنبيه بالأول على الثاني، وهذا القيد يخرج المنطوق لأنه ما دل عليه اللفظ في محل النطق[1].

أنواع المفهوم:

له نوعان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة:

(أ) **فمفهوم الموافقة**: هو ما كان المسكوت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق، ويسمى فحوى الخطاب ولحنه، سواء أكانَ المفهوم أولى من المنطوق، أم مساوياً له.

فالأولى: كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب لأنه أشد.

والمساوي: كتحريم إحراق مال اليتيم الدال عليه قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْماً**﴾ [النساء: ١٠]. إذ أن الإحراق مساوٍ للأكل.

(١) «حاشية البناني» ١/٢٤٠.

ومن الأصوليين من يفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب، فيجعل فحوى الخطاب لما كان المسكوت فيه أولى من المنطوق، ولحن الخطاب لما كان المسكوت فيه مساوياً للمنطوق، لكن عامة الأصوليين على عدم التفرقة.

وقد شرط بعضهم في مفهوم الموافقة أن يكون المسكوت أولى من المذكور، وهو اختيار الآمدي، ونقله إمام الحرمين عن الشافعي، وظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق الشيرازي.

أما الغزالي، وفخر الدين الرازي، وأتباعهما، فلم يشترطوا ذلك، وجعلوه شاملاً للقسمين[1]، وهذا هو ما سرنا عليه.

وقد اختلف في دلالة مفهوم الموافقة، هل هي لفظية أو قياسية؟ على قولين. والأصح أنها لفظية، لأمرين:

١ ـ أن القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع أشد مناسبة له من حكم الأصل إجماعاً، وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه، فلا يكون قياساً.

وهذا الوجه لا يتم إلا على رأي من يشترط الأولوية في المسكوت، كالآمدي.

٢ ـ أن الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع وجزءاً منه إجماعاً، وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل أصلاً فيه جزءاً مما تخيل فرعاً، وذلك كما لو قال السيد لعبده: لا تُعطِ لفلان حَبة. فإنه يدل على امتناع إعطاء الدينار وما زاد عليه، والحبة المنصوصة تكون داخلة فيه، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذرَّةٍ خَيراً يرَهُ، وَمَنْ يَعْملْ مِثقَالَ ذرةٍ شراً يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]. فإنه يدل على رؤية ما زاد على الذرة، والذرة تكون داخلة فيه[2].

---

(١) «حاشية البناني» ١/٢٤٠-٢٤١، «الإحكام» للآمدي ٣/٦٧، «إرشاد الفحول»: ١٧٨.
(٢) «الإحكام» للآمدي ٣/٦٩.

ومفهوم الموافقة: منه ما هو قطعي كالأمثلة المتقدمة، ومنه ما هو ظني، كقول الشافعي: إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى؛ لأن الكفارة شرعت لمحو الذنب ورفعه، والحاجة إلى ذلك في العمد أولى منها في الخطأ، لكن هذا مجرد ظَن، لأن الذنب في الخطأ أقل منه في العمد، وما يصلح لرفع الأقل قد لا يصلح لرفع الأعلى(١).

(١) «الإحكام» للآمدي ٣/٦٩، «روضة الناظر» مع شرحها ٢/٢٠٠، «تيسير التحرير» ١/٩٤.

الاحتجاج بمفهوم الموافقة

١ ـ آراء جمهور العلماء:

اتفق جمهور العلماء على صحة الاحتجاج بمفهوم الموافقة إلا ما نقل عن داود الظاهري.

وقد استدل الآمدي على كونه حجة بأنه إذا قال السيد لعبده: لا تُعطِ زيداً حبة، ولا تَقل له: أُف، ولا تَظلمه بذرة، ولا تَعبس في وجهه. فإنه يتبادر إلى الفهم من ذلك امتناع إعطاء ما فوق الحبة، وامتناع الشتم والضرب، وامتناع الظلم بالدينار وما زاد، وامتناع أذيته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره، ولذلك كان المفهوم من قول النبي ﷺ: «احفَظ عفاصَهَا وَوِكاءَها[١]» حفظ ما التقط من الدنانير. ومن قوله ﷺ في الغنيمة: «أَدّوا الخَيْطَ والمخيط[٢]»

---

(١) أخرجه من حديث زيد بن خالد الجهني مالك ٧٥٧/٢ في الأقضية: باب القضاء في اللقطة، وأبو داود (١٧٠٣)، ومسلم (١٧٢٢)، والترمذي (١٣٧٢) و(١٣٧٣). وفي الباب عن عياض ابن المجاشعي عند أحمد ١٦١/٤، ١٦٢، وابن ماجه (٢٥٠٥)، وأبو داود (١٧٠٩) بلفظ: «من وجد لقطة فَلْيُشهد ذوي عدل، وليحفظ عِفاصها وَوِكاءها...» وإسناده صحيح، وصححه ابن حبان (١١٦٩).

والعِفاص: الوعاء الذي يكون فيه النفقة، والوِكاء: الخيط تشد به الصرّة.

(٢) حديث صحيح أخرجه من حديث عبادة بن الصامت أحمد ٣١٦/٥ و٣١٨ و٣٢٦ و٣٣٠، والدارمي ٢٢٩/٢، ٢٣٠، وأخرجه أبو داود، (٢٦٩٤)، والنسائي ٢٦٢/٦، ٢٦٤، في أول الهبة. وابن ماجه (٢٨٥٠)، وأحمد ١٨٤/٢، من طريق ابن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده. وأخرجه أحمد ١٢٧/٤، ١٢٨ من حديث العِرباض بن سارية.

أداء الرحال والنقود وغيرها، ومن قوله: «مَنْ سَرَقَ عصا مُسلم فَعليه رَدّها»[1] رد ما زاد على ذلك. . . الخ[2].

وسبقت الإشارة إلى الخلاف بين الجمهور في كونه من باب القياس، أو من باب الدلالة اللفظية. والأصح أنه ليس من باب القياس لما تقدم.

٢ ـ آراء علماء الحنابلة في حجية مفهوم الموافقة:

سبق أن ذكرنا الاتفاق على الاحتجاج بمفهوم الموافقة إلا ما نقل عن داود الظاهري، كما ذكره الآمدي وغيره، والخلاف فيه، هل هو مستفاد من اللفظ أو عن طريق القياس؟ والحنابلة مع الجمهور في الاحتجاج به.

قال أبو البركات: فحوى الخطاب حجة، ويسمى التنبيه والأولى، وذكر أن أبا الخطاب قال: إنه مستفاد من اللفظ لغة[3].

وقال ابن تيمية في فَحوى الخطاب: منه ما يكون المتكلم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى كآية البر[4]، فهذا ـ التنبيه بالأدنى على الأعلى ـ معلوم أنه قصد المتكلم بهذا الخطاب، وليس قياساً، وجَعله قياساً غلط، فإنه هو المراد بهذا الخطاب.

ومنه ما لم يكن قصد المتكلم إلا القسم الأدنى، لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى. وهذا ينقسم إلى: مَقطوع ومَظنون، ومثّل للمقطوع:

---

(١) هـذا اللفظ الذي أورده الآمـدي لم يرد في شيءٍ من كتب السنـة، وأخرج أحمـد ٢٢١/٤، والترمذي (٢١٦٠) من حديث عبدالله بن السائب بن يزيد بن السائب، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ قال: لا يأخذن أحدكم مَتاع صاحبه جاداً ولا لاعباً، وإذا وجد أحدكم عصا صاحبه، فليردها عليه»، هذا لفظ أحمد، ولفظ الترمذي: «لا يأخذن أحدكم عصا أخيه لاعباً أو جاداً، فمن أخذ عصا أخيه، فليردها إليه». وأخرجه أبو داود (٥٠٠٣) بلفظ: «لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لاعباً ولا جاداً، ومن أخذ عصا أخيه، فليردها». وإسناده صحيح.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٦٧/٣-٦٨.

(٣) «المسودة»: ٣٤٦-٣٤٨.

(٤) يقصد قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾، الإسراء: ٢٣.

باحتجاج أحمد على أنه لا يرهن المصحف عند أهل الذمة بحديث النهي عن السفر به لأرض العدو مخافة أن ينالوه[1]، لأنه إذا نهى عما يكون وسيلة إلى نَيلهم إياه، فهو عن إنالتهم أنهى وأنهى.

ومثّل للمظنون: باحتجاج أحمد على أنه لا شُفعة لذمي، بحديث الأمر بإلجاء أهل الذمة إلى أضيق الطريق، لأنه إذا لم يكن لهم في الطريق حق؛ فالشفعة أحرى ألا يكون لهم فيها حق. لكن هذا مظنون[2].

والذي يظهر لي حسب ما في كتب الأصول الحنبلية أنهم لا يرون التنبيه من باب القياس، بل من دلالة الألفاظ، وهذا الذي رجحه القاضي[3]. والخلاف على كل حال لفظي لا أثر له.

وابن عقيل رحمه الله، وهو من مجتهدي الحنابلة، ومن كبار علمائهم، عقد فصلاً في كتابه «الواضح» لفحوى الخطاب، ونقل اتفاق الجمهور على الاحتجاج به إلا من شَذَّ من أهل الظاهر، ونص على أنه مستفاد من اللفظ عند الحنابلة، قال بعد التعريف به والتمثيل له: فهذا مما لا خلاف فيه بين جمهور أهل العلم إلا ما شذ عن بعض أهل الظاهر، حكاه أبو القاسم الجزري عن داود، وحكى عن قوم أنه مستفاد من اللفظ، والصحيح عندنا أنه مستفاد من فحوى اللفظ، وقال أصحاب الشافعي: إنه قياس واضح، وقيل: قياس جلي[4].

ونستخلص مما ذكره أبو البركات، وابن تيمية، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل وغيرهم أن الحنابلة مع جمهور العلماء في القول بحجية مفهوم الموافقة ووجوب العمل به.

(١) أخرج من حديث عبدالله بن عمر مالك ٢/٤٤٦، والبخاري ٦/٩٣ في الجهاد، ومسلم (١٨٦٩) في الإمارة، وأبو داود (٢٦١٠) في الجهاد: أن النبي ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو. ولمسلم: «لا تسافروا بالقرآن فإني لا آمن أن يناله العدو».

(٢) «المسودة»: ٣٤٧.

(٣) تكلم القاضي عليه في «العدة» ورقة: ٢٠٤، واستدل لرأيه.

(٤) «الواضح في الأصول» الجزء الثاني، ورقة: ٤٨-٥٢، وقد أفاض مؤلفه في الرد على القائلين بأنه قياس.

مفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة: هو ما كان المسكوت عنه مخالفاً في الحكم للمنطوق، ويسمى دليلَ الخطاب، وهو ثمانية أقسام:

١ ـ مفهوم الحصر. ومثاله: لا إله إلا الله. فمفهومها إثبات الألوهية لله وحده جل وعلا دون غيره.

٢ ـ مفهوم الغاية. ومثاله: ﴿فَلا تَحِلُّ لَهُ مِن بعْدُ حتَّى تَنْكِحَ زَوجاً غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. فمفهومه: إن نكحت زوجاً غيره حلت له.

٣ ـ مفهوم الشرط. ومثاله: ﴿وإنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فأنْفِقُوا عَلَيهنَّ﴾ [الطلاق: ٦]. فيفيد بمفهومه أن غير الحوامل لا نفقة لهن.

٤ ـ مفهوم الوصف. ومثاله: «في الغَنمِ السائمة زَكاة[1]»، فمفهومه أن المعلوفة لا زكاة فيها.

٥ ـ مفهوم العدد. ومثاله: ﴿فاجلِدُوهم ثَمانينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] فإنه يفيد عدم جواز جلدهم أكثر من ذلك.

٦ ـ مفهوم الظرف: زماناً كان، أو مكاناً.

مثال الزماني: ﴿الحجُّ أشْهرٌ مَعْلوماتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، فإنه يفيد أنه لا حج في غيرها.

ومثال المكاني: ﴿وأنْتُم عَاكِفُونَ في المَساجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنه يفيد أنه لا اعتكاف في غير المساجد.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (١٣٣).

٧ ـ مفهوم العلّة. ومثاله: أعط السائل لحاجته. فإنه يفيد أنه لا يعطى غير المحتاج.

٨ ـ مفهوم اللقب، وهو أضعفها. كقولك: جاء زيد. فلو اعتبر لأفاد عدم مجيء عمرو مثلاً.

وهناك أقسام أخرى لمفهوم المخالفة تتداخل مع هذه وتتفارق[١].

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/١٧٢-١٧٤، «الإحكام» للآمدي ٣/٦٩-٧٠، «شرح الكوكب المنير»: ٢٤٣-٢٥٠، «المستصفى» ٢/٤٦، «أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٣٩، «تيسير التحرير» ١/٩٨ وما بعدها.

آراء العلماء في حجّية مفهوم المخالفة

القائلون بحجية مفهوم الموافقة اختلفوا في الاحتجاج بمفهوم المخالفة:

١ ـ القائلون بأنه حجة، وهم: الشافعي، ومالك، وأحمد، وأكثر أصحابهم.

قال الشوكاني: وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب.

وقال الآمدي: أثبته الشافعي، ومالك، وأحمد بن حنبل، والأشعري، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وأبو عُبيد، وجماعة من أهل العربية.

٢ ـ المعارضون للقول بالمفهوم المخالف:

وخالف آخرون في الاحتجاج بالمفهوم المخالف، منهم: أبو حنيفة رحمه الله، وأصحابه، وابن سُريج، والقَفّال، وجماعة من المالكية، وكثير من المعتزلة، وأبو الحسن التميمي[١] من الحنابلة، واختلف النقل عن الأشعري[٢].

لكن خلاف الحنفية ومن معهم للجمهور قاصر على مفهوم النصوص من الكتاب والسنة، أما نصوص الكتب العلمية ووثائق المعاملات والتصرفات والصكوك ونحوها، وكذلك خطاب الناس، فإن الحنفية يقولون بحجّية المفهوم فيها، فهم مع الجمهور في ذلك.

(١) عبد العزيز بن الحارث بن أسد، صاحب المصنفات في الفروع والأصول، توفي سنة (٣٧١) هـ، «طبقات الحنابلة» ٢/١٣٩.

(٢) «إرشاد الفحول»: ١٧٩، «الإحكام» ٣/٧٢، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/١٧٤، «شرح الكوكب المنير»: ٢٤٦.

وسنذكر أدلة الفريقين بعد أن نتكلم على رأي الحنابلة في حجية المفهوم المخالف. على أن القائلين بالمفهوم المخالف لم يقولوا بـأنواعـه كلها كمفهـوم اللقب مثلاً.

آراء الحنابلة في حُجّية المفهوم المخالف

عند الكلام على اختلاف العلماء في القول بالمفهوم المخالف ذكرنا أن أحمد رحمه الله ممن يقول به، وقد ذَكر ذلك عنه كثير من علماء الأصول، كما أن من كتب في الأصول من الحنابلة ينتصر للاحتجاج بالمفهوم، ويقول به، ويرد على المخالفين، وذلك كله دليل على أن الحنابلة مع من يقول به. وفيما يلي نستعرض بعض كتب الأصول الحنبلية لنرى شيئاً من ذلك:

١ ـ قال القاضي أبو يعلى، وهو شيخ المذهب، وأول من كتب في الأصول لدى الحنابلة حسب ما اطلعت عليه: إن دليل الخطاب حجة، وإن أحمد رحمه الله نص عليه[1]، و نَقل عنه في ذلك نصوصاً كثيرة، يستشهد بها على حجية المفهوم المخالف عنده، ومما قاله في كتابه «العدة»: دليل الخطاب حُجة، وهو أن يعلق الحكم بصفة، نحو قوله: «في سائمة الغنم الزكاة[2]» أو بعدد: نحو قوله: «في أربعين شاة شاة»، أو باسم، نحو قوله: «في الغنم الزكاة»، ويعبر عنه: بأن المسكوت عنه يخالف حكم المنصوص عليه بظاهره.

وقد نص أحمد رضي الله عنه على هذا في مواضع، فقال في رواية صالح: «لا وصية لوارث»[3] دليل على أن الوصية لمن لا يرث.

---

(١) ستمر معنا كلمة: «نَص عليه» مطلقة في مواضع كثيرة في سياق آراء الحنابلة، وإذا قال الحنابلة: «نصّ عليه» وأطلقوا، فالمراد به الإمام أحمد رحمه الله.

(٢) تقدم في الصفحة (١٣٣).

(٣) حديث صحيح، وهو مشهور أو متواتر، رواه من حديث أبي أمامة: الترمذي (٢١٢١)، وأبو داود (٢٨٧٠)، وحسنه الترمذي، وهو كما قال. ورواه من حديث عمرو بن خارجة: النسائي ٢٤٧/٦، والترمذي (٢١٢٢)، وابن ماجه (٢٧١٢). ورواه من حديث أبي أمامة وأنس بن

وقال رحمه الله في رواية محمد بن العباس[1]، وقد سأله عن الرضاع فقال عن النبي ﷺ: «لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان»[2]. فأرى الثلاث تحرم. وقال رحمه الله في رواية حنبل، وقد سئل عن الأكل من منزل المجوس، فقال: ما كان من صيد أو ذبيحة فلا. قال الله تعالى: ﴿وطعَامُ الذينَ أوتُوا الكتابَ حِلٌّ لكم﴾ [المائدة: ٥] وهؤلاء ليسوا أهل كتاب. ونقل عن أحمد رحمه الله أيضاً: ليس على المسلم نصح الذمي. قال النبي ﷺ: «والنصح لكل مسلم»[3]. ونقل عنه أيضاً رحمه الله: يقتل السبع والذئب والغراب ونحوه، ولا كفارة عليه، لأن الله تعالى قال: ﴿لا تَقْتلوا الصَّيدَ وأنتم حُرُمٌ ومن قَتَلهُ منكم مُتَعمِّداً فجزاءٌ مِثْلُ ما قَتَل من النَّعمِ﴾ [المائدة: ٩٥]. فجعل الجزاء في الصيد، وهذا سبع فلا كفارة فيه. وقال في كتاب طاعة الرسول ﷺ قال: ﴿وحَـلائِلُ أبنـائِكُمُ الذين من أصْلاَبِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. يرجع في حليلة الابن من الرضاعة إلى قول النبي ﷺ[4]: «يَحرم من الرَّضاع ما يحرُم من النَّسَبِ»[5].

= مالك: ابن ماجه (٢٧١٣) و(٢٧١٤). ورواه الدارقطني ٢/ ٤٤٦ من حديث عبدالله بن عمرو ابن العاص، و٤٦٦ من حديث جابر، ورواه ابن أبي شيبة من حديث علي، وأخرجه من حديث ابن عباس: الدارقطني ٢/ ٤٦٦، وأخرجه من حديث ابن عمر: الحارث بن أسامة في «مسنده».

(١) من أصحاب الإمام أحمد اثنان بهذا الاسم، أحدهما: محمد بن العباس النسائي، والثاني: محمد ابن العباس المؤدب، أبو عبدالله الطويل، وكلاهما نقل عنه مسائل. انظر «طبقات الحنابلة» ١/ ٣١٥.

(٢) أخرجه مسلم (١٤٥١) (٢٠) في الرضاع: باب في المصة والمصتان من حديث أم الفضل بلفظ: «لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، أو المصة والمصتان». وفي رواية: «لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان»، والإملاجة: المصة الواحدة. وأخرجه النسائي ٦/ ١٠٠، ١٠١ في النكاح: باب القدر الذي يحرم من الرضاعة. وفي الباب عن عائشة عند مسلم (١٤٥٠)، وأبي داود (٢٠٦٣)، والنسائي ٦/ ١٠١، والترمذي (١١٥٠).

(٣) أخرجه من حديث جرير بن عبدالله البجلي: البخاري ١/ ١٢٨، ١٢٩ في الإيمان: باب قول النبي ﷺ: الدين النصيحة، وهو فيه أيضاً برقم (٥٢٤) و(١٤٠١) و(٢١٥٧) و(٢٧١٤) و(٢٧١٤) و(٧٢٠٤) الطبعة السلفية. وأخرجه مسلم (٥٦) في الإيمان، وأبو داود (٤٩٤٥)، والنسائي ٧/ ١٥٢.

(٤) أي: لولا الحديث لثبت الحل بمفهوم الآية.

(٥) أخرجه من حديث عائشة: مالك ٢/ ٦٠١، ٦٠٢، والبخاري ٩/ ١١٩، ١٢٠ في النكاح: باب: (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم)، ومسلم (١٤٤٤)، والترمذي (١١٤٧)، وأبو داود

وقال رضي الله عنه في رواية حنبل: قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه: ﴿يا أبتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يسْمَعُ ولا يُبصِرُ﴾ [مريم:٤٢]. يثبت أن الله سميع بصير. وقد احتج في هذه المواضع بدليل الخطاب[١]، وهذا منه يدل على أن أحمد رحمه الله يأخذ بالمفهوم المخالف، ويحتج به، ويجعله صالحاً للتخصيص والتقييد، ولذلك يقول في أثناء كلامه على تخصيص العموم: ويجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب.

٢ ـ وقال ابن عقيل ـ وهو من مجتهدي الحنابلة، ومن كبار علمائهم ـ: دليل الخطاب حجة يجب العمل به، وتثبت الأحكام بموجبه، وذكر القول به للحنابلة، وأنه مذهبهم، وأن إمامهم رحمه الله قال به في عدة مواضع، ومن كلام أبي الوفاء في ذلك قوله: للخطاب دليل: هو حجة شرعية ودلالة صالحة لإثبات الحكم. وهو ضروب من ضروبه[٢]، غير أن الأصل تعليق على شرط وتعليق على غاية، وتعليق على اسم، والكل عندنا حجة معمول به. وعلته من الباب: أن الشيء إذا كان له وصفان، فعلق الحكم على أحد وصفيه، مثل النعم، منها سائمة وعاملة، فيقول: في سائمة البقر زكاة، فيجمع هذا القول نصاً ودليلاً، فالنص وجوب الزكاة في السائمة، والدليل سقوط الزكاة في المعلوفة والعاملة، فهذا صورة المسألة في هذا الضرب الذي هو تعليق الحكم على الوصف، وبهذا قال صاحبنا رضي الله عنه في عدة مواضع، فهذا أشد الناس قولاً به، وكذلك الشافعي رحمه الله وأكثر أصحابه[٣].

٣ ـ وفي «المسوَّدة» قال: دليل الخطاب حجة إلا أن يدل دليل على التسوية. هذا منصوص إمامنا. وذكر كلام ابن عقيل والقاضي، وأنهما يقولان

= (٢٠٥٥)، والنسائي ٦/٩٩، وأخرجه من حديث علي: الترمذي (١١٤٦)، وقال: هذا حديث صحيح. وأخرجه من حديث ابن عباس: البخاري ٥/١٨٦ في الشهادات: باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض، ومسلم (١٤٤٧)، والنسائي ٦/١٠٠.

(١) «العدة» ورقة: ٥٨ وما بعدها.

(٢) هكذا في المخطوط، ولعل الصواب: وهو ضروب كثيرة، أو هو ضرب من ضروب الدليل.

(٣) «الواضح» ورقة ٥٢ من الجزء الثاني.

بحجيته. وذكر من المخالفين أبا الحسن التميمي من الحنابلة[1].

٤ ـ وكذلك فعل أبو الخطاب في كتاب «التمهيد»، فهو يرى أن مفهوم المخالفة بأنواعه حجة، وقد تكلم عن كل نوع، ومما قاله في مفهوم الصفة: فإن علق الحكم على صفة دل على أن ما عداها بخلافه؛ وبه قال جلُّ أصحاب الشافعي، وقال أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين وبعض الشافعية: لا يدل على المخالفة، وهو اختيار التميمي من أصحابنا[2].

٥ ـ وأبو محمد في «الروضة» ذكر الخلاف في حجية المفهوم المخالف، ودليل كل قول، وانتصر للاحتجاج به، وناقش أدلة المخالفين، ومما قاله في مفهوم المخالف: وهذا حجة في قول إمامنا والشافعي وأكثر المتكلمين[3].

٦ ـ والطوفي في شرحه على الأصول يرى نفس الرأي في الاحتجاج بالمفهوم المخالف ووجوب العمل به، ويستدل لذلك، ويرد على المخالفين، ومما قاله في ذلك: ومفهوم المخالفة حجة إلا عند أبي حنيفة، وبعض المتكلمين[4].

٧ ـ وكذلك فعل الفتوحي في «شرح الكوكب المنير»، فقد بين أن مفهوم المخالفة حجة عند أحمد، واستدل لحجيته، وصحح ذلك، ومما قاله: واستدل لكونه حجة ـ وهو الصحيح ـ بأنه لو لم يدل عليه لغة لما فهمه أهلها[5].

٨ ـ وابن تيمية رحمه الله تكلم على المفهوم المخالف والاحتجاج به في أثناء كلامه على مسألة فرعية من مسائل الأوقاف، ومن كلامه يتضح رأيه، وأنه يقول بالمفهوم المخالف، وأن القول به قول جمهور الفقهاء، وفي كثير من فتاواه واستدلالاته يلحظ الإنسان الاستدلال بالمفهوم والكلام عليه، وإن لم يفرد له

---

(١) «المسودة»: ٣٥١-٣٥٢.

(٢) «التمهيد» لأبي الخطاب: ورقة ٧٠-٧٦، وقد أفاض رحمه الله كثيراً في ذلك.

(٣) «الروضة» ٢/٢٠٣ وما بعدها. ولعل الصواب أن يقال: وبعض المتكلمين. حتى يتفق في النقل مع ما ذكره أبو الخطاب سابقاً، والطوفي لاحقاً.

(٤) الجزء الثاني ورقة: ٥.

(٥) «شرح الكوكب المنير»: ٢٤٧.

بحثاً مستقلاً، ومن كلامه على المسألة المشار إليها قوله: الوجه الثالث: أن قوله: على أنه من مات منهم من غير ولد كان نصيبه لذوي طبقته، دليل على أن من مات منهم عن ولد لم يكن نصيبه لذوي طبقته. وهذه دلالة المفهوم، وليس هذا موضع تقريرها، لكن نذكر هنا نكتاً تحصل المقصود:

إحداها: أن القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء قديماً وحديثاً، من المالكية والشافعية والحنبلية، بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف المتكلمين من بعض الفقهاء، ومما يقضي منه العجب ظن بعض الناس أن دلالة المفهوم حجة في كلام الشارع دون كلام الناس بمنزلة القياس، وهذا خلاف إجماع الناس[1]، فإن الناس: إما قائل بأن المفهوم من جملة دلالات الألفاظ، أو قائل: إنه ليس من جملتها. أما هذا التفصيل فمحدث.

ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا: هو حجة في الكلام مطلقاً، واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس، وبما ذكره أهل اللغة، وبأدلة عقلية تبين لكل ذي نظر أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد. وهي دلالة من دلالات الألفاظ، وهذا ظاهر في كلام العلماء، والقياس ليس من دلالات اللفظ المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلاً بنص الشارع، بخلاف المفهوم، فإنه دليل في اللغة، والشارع بين الأحكام بلغة العرب.

الثانية: أن هذا المفهوم من باب مفهوم الصفة الخاصة المذكورة بعد الاسم العام، وهذا قد وافق عليه كثير ممن خالف في الصفة المبتدأة، حتى إن هذا المفهوم يكون حجة في الاسم غير المشتق، كما احتج به الشافعي وأحمد في قول النبي ﷺ: «جُعِلَت لي الأرضُ مَسجداً، وجُعِلَت تُربتها طهوراً»[2] وذلك

---

(١) بل هناك قول آخر، وهو: أنه حجة في كلام الناس دون كلام الشارع. «تيسير التحرير» ١/ ٩٨ وما بعدها.

(٢) أخرجه مسلم (٥٢٢) في أول المساجد، من حديث حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: «فضلنا على الناس بثلاث: جُعلت صفوفنا كصفوف الملائكة، وجُعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجُعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء».

أنه إذا قال: الناس رجلان مسلم وكافر: فأما المسلم، فيجب عليك أن تحسن إليه، علم بالاضطرار أن المتكلم قصد تخصيص المسلم بهذا الحكم، بخلاف ما لو قال ابتداء: يجب عليك أن تحسن إلى المسلم، فإنه قد يظن أنه إنما ذكره على العادة، لأنه هو المحتاج إلى بيان حكمه غالباً، كما في قوله: «كُلّ اُلمسلِم عَلى اُلمسلم حَرام: دَمه ومَاله وعِرْضه»[1] وكذلك: «في الإبل السائمة الزكـاة»[2] أقوى من قوله: «في السائمة الزكاة» لأنه إذا قال: «في الإبل السائمة»، فلو كان حكمها مع السوم وعدمه سواء، لكان قد طول اللفظ ونقص المعنى، أما إذا قال: في السائمة، فقد يظن أنه خصها بالذكر لكونها أغلب الأموال، أو لكون الحاجة إلى بيانها أمس، وهذا بين[3].

واستطرد في الكلام على مسألة الوقف هذه، وأن المفهوم المخالف يجب العمل به، وناقش المخالف في ذلك. وذلك دليل على أنه يقول به، كما يقول به علماء المذهب قبله وبعده.

ومما تقدم عن علماء الحنابلة، ومجتهدي المذهب نستخلص النقاط التالية:

١ ـ أن جمهورهم يقولون بحجية المفهوم المخالف، وينتصرون له، ويردون على المخالفين.

٢ ـ لم ينقل عن أحد منهم خلاف سوى أبي الحسن التميمي. فقد نقلوا عنه أنه لا يرى حجية المفهوم المخالف.

٣ ـ أنهم ينقلون النص عن الإمام أحمد رحمه الله في حجية المفهوم المخالف والعمل به.

وبذلك يعتبرون مع من يقول به ويراه حجة.

وهو ما سَنُرجحه عند الكلام على أدلة المسألة إن شاء الله تعالى.

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٢٥٦٤) في البر والصلة: باب تحريم ظلم المسلم وخذله، وأبو داود (٤٨٨٢) في الأدب، والترمذي (١٩٢٧) في البر والصلة.

(٢) أخرجه أحمد ٥/٢ و٤، وأبو داود (١٥٧٥)، والنسائي ٥/٢٥ من طريق بَهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده معاوية بن حيدة مرفوعاً: «في كل إبل سائمة: في كل أربعين ابنة لبون» لفظ أحمد والنسائي. ولفظ أبي داود: «في كل سائمة إبل: في أربعين بنت لبون» وإسناده حسن.

(٣) «مجموع الفتاوى» ٣١/١٣٦ وما بعدها.

أدلة القول بالمفهوم المخالف وعدمه

تقدم اختلاف العلماء في حجية المفهوم المخالف، وسنعرض لمجمل أدلة الفريقين في مفهوم الصفة، ويدخل تحتها جملة من أنواع مفهوم المخالفة.

قال الفتوحي: وبدأ المصنفون بمفهوم الصفة لأنه رأس المفاهيم. قال أبو المعالي: لو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان ذلك متجهاً، لأن العدود والحدود موصوفان بعددها وحدها وكذا سائر المفاهيم.

(أ) القائلون بحجيته يستدلون على ذلك بأدلة، منها:

١ ـ ما نقل عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا به في بعض الأحاديث، فمن ذلك ما قاله القاسم بن سلام في حديث: «لَيُّ الواجد يُحل عقوبته وعرضه»(١): إنه أراد به أن من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته. وقد نوقش هذا بأن كلام القاسم ليس نقلاً عن العرب، وإنما اجتهاد منه، ولو سلم أنه نقل عن العرب، فلا يسلم كونه حجة لكونه خبر واحد.

٢ ـ أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط، أو وصف، انتفاء الحكم بدونه، كما في حديث يَعْلَى بنِ أُميَّة، قال: قلت لعمر بن الخطاب: ألم يقل الله: ﴿وإذا ضَربتُم في الأرض فَلَيْسَ عليكُم جُنَاحٌ أن

---

(١) علقه البخاري ٥/٤٦ في الاستقراض، فقال: ويذكر عن النبي ﷺ، ووصله أحمد ٤/٢٢٢ و٣٨٨ و٣٨٩، وأبو داود (٣٦٢٨)، والنسائي ٧/٣١٦ و٣١٧، وابن ماجه (٢٤٢٧) من حديث عمرو بن الشريد، عن أبيه الشريد بن سويد الثقفي، وإسناده حسن كما قال الحافظ في «الفتح»، وصححه الحاكم ٤/١٠٢، ووافقه الذهبي.

تَقْصرُوا من الصَّلاةِ إن خِفْتم أن يفْتِنكُمُ الذين كفرُوا﴾ [النساء: ١٠١] فقد أمن الناس، فقال: عجبتُ مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: «صَدقةٌ تصدَّق الله بها عَليكم فاقبلوا صَدَقته»(١). ووجهه: أنه فهم من تخصيص القصر بالخوف عدمه عند عدمه، ولم ينكر عليه عمر ذلك الفهم، فكان ذلك دليلاً على أن تعليق الحكم على صفة يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة. ومرد هذا الدليل إلى أن القول بالمفهوم ثابت باللغة.

٣ ـ أن الصحابة عملوا بالمفهوم المخالف، وقالوا به، ومن ذلك اتفاقهم على أن قوله ﷺ: «إذا التَقى الختانان فَقد وَجبَ الغُسْل»(٢) ناسخ لقوله ﷺ: «الماءُ مِنَ الماء»(٣). ولولا أن قوله: «الماء من الماء» يدل على نَفي الغسل من غير إنزال لما كان نسخاً له، ونوقش بأنه خبر واحد لا يحتج به في اللغات، ولو سلّم، فلا يسلم اتفاق جلّ الصحابة، وإن سلم اتفاقهم، فمرده ليس إلى المفهوم، بل لمدلول العموم.

٤ ـ أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فلو استوت السائمة والمعلوفة في الحكم، فلم خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم والحاجة إلى البيان؟ فعلم مخالفة المعلوفة للسائمة في الحكم.

(١) أخرجه مسلم (٦٨٦) في صلاة المسافرين: باب صلاة المسافرين وقصرها، وأبو داود (١١٩٩)، والنسائي ٣/١١٦، والترمذي (٣٠٣٧).

(٢) حديث صحيح أخرجه الشافعي في «مسنده» ١/٣٦، و«الأم» ١/٣١، وأحمد ٦/٩٧ من طريق سفيان وشعبة، عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب أن أبا موسى الأشعري سأل عائشة عن التقاء الختانين، فقالت عائشة: قال رسول الله ﷺ... وأخرجه ابن ماجه (٦٠٨) من طريقين عن الوليد بن مسلم، حدثنا الأوزاعي، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن القاسم بن محمد، عن عائشة. وأخرجه أحمد ٢/١٧٨، وابن ماجه (٦١١) من طريق حجاج بن أرطاة، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبدالله بن عمرو. وأخرجه الطبراني في «الأوسط» من حديث ابن عمرو بلفظ: «وإذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، فقد وجب الغسل أنزل أو لم ينزل»، وأخرجه البيهقي ١/١٦٣ من حديث أبي هريرة.

قال ابن الأثير: الختانان: هما موضع القطع من ذكر الغلام وفرج الجارية. قال البغوي: والمراد من التقاء الختانين هو تغييب الحشفة.

(٣) أخرجه مسلم (٣٤٣) في الحيض: باب إنما الماء من الماء، وأبو داود (٢١٧) في الطهارة من حديث أبي سعيد الخدري. وأخرجه النسائي ١/١١٥ من حديث أبي أيوب الأنصاري.

ولهم أدلة نقلية وعقلية أخرى مستوفاة بمناقشاتها، والاعتراضات عليها في كتب الأصول[1].

(ب) المعارضون للقول بالمفهوم المخالف:

ذكر الآمدي الحجج التي عول عليها القائلون بإبطال الاحتجاج بالمفهوم المخالف، ولم يرضها حيث قال بعد ذلك: وإذا أتينا على ما أردناه من التنبيه على إبطال الحجج الواهية، فلا بد من إشارة إلى ما هو المختار في ذلك. وأقرب ما يقال فيه مسلكان:

١ ـ أنه لو كان تعليق الحكم على الصفة موجباً لنفيه عند عدمها لما كان ثابتاً عند عدمها لما يلزمه من مخالفة الدليل، وهو على خلاف الأصل، لكنه ثابت مع عدمها. ودليله قوله تعالى: ﴿ولا تَقْتُلُوا أولادَكُمْ خَشْيَةَ إمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] فإن النهي عن قتل الأولاد معلق بخشية الإملاق، وهو منهي عنه أيضاً في حالة عدم خشية الإملاق.

ونوقش هذا: بأن تعليق الحكم بالصفة إنما يكون دليلاً على نفيه عند عدمها إذا لم تكن حالة العدم أولى بإثبات حكم الصفة، أما إذا كانت أولى بإثبات حكم الصفة فلا، كما في قتل الولد، فإنه عند عدم خشية الإملاق أولى من التحريم حالة خشية الإملاق.

٢ ـ أن تعليق الحكم بالصفة لو كان مما يُستفاد منه نفي الحكم عند عدم الصفة لم يخل: إما أن يكون مستفاداً من صريح الخطاب، أو من جهة أن تعليق الحكم بالصفة يستدعي فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم عند عدم الصفة، أو من جهة أخرى.

والأوّل: محال، فإن صريح الخطاب بوجوب الزكاة في السائمة غير

(١) «الإحكام» للآمدي ٣/٧٣ وما بعدها، «شرح مختصر ابن الحاجب وحاشيته» ٢/١٧٥ «روضة الناظر» مع شرحها ٢/٢٠٧ وما بعدها، «شرح الكوكب المنير»: ٢٤٦-٢٤٧، «المستصفى» ٢/٤٣، «تيسير التحرير» ١/١٠٣.

صريح بوجوبها في المعلوفة.

والثاني: ممتنع، فإنه راجع إلى إثبات الوضع بما فيه من الفائدة، وهو غير مسلم، لأن الوضع لا يثبت بالتعليل والعقل، وإنما يثبت بالنقل، ولو سُلِّمَ، فلا يُسلم أنه لا فائدة في تخصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلق بها عند عدمه، إذ قد تكون هناك فوائد أخرى، كعموم وقوع المذكور، أو كونه جواباً عن سؤال سأله سائل، أو بياناً لحكم حادثة وقعت، أو نحو ذلك.

والثالث: ممتنع أيضاً، لأن الأصل عدمه، وعلى مدعيه البيان[1].

ونوقش هذا الدليل باختيار الاحتمال الثاني. والقول بأنه قد تكون هناك فوائد أخرى، غير نفي الحكم عند عدم الصفة... الخ ذهولٌ عن محل النزاع، وهو عدم وجود فائدة أخرى غير القول بالمفهوم. أما إذا وجدت فائدة أخرى تعين الحمل عليها وعدم القول بالمفهوم بالإجماع.

وللمعارضين للقول بالمفهوم المخالف أيضاً مناقشاتهم للمخالفين، وردهم على الاعتراضات الواردة[2].

والراجح في نظري هو القول بحجية المفهوم المخالف لقوة أدلة القائلين به، وتساندها، فالصحابة رضوان الله عليهم في كثير من الوقائع عملوا بالمفهوم المخالف، وأهل اللغة وفصحاء العربية فهموا ذلك أيضاً. كما نقل عن القاسم ابن سلام وغيره، وليس ما نقل عنهم مجرد أخبار آحاد فقط حتى لا تثبت بها اللغات. فإن القائلين بالمفهوم من أئمة اللغة ومنهم الأئمة الثلاثة ـ قد زادوا عن الآحاد، فوجد العدد الذي يكفى في إثبات صحة النقل.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٨٧/٣.

(٢) «المستصفى» ٤٢/٢، «تيسير التحرير» ١٠٣/١ وما بعدها، «روضة الناظر» مع شرحها ٢٠٤/٢.

مفهوم اللَّقب

تعريفه:

مفهوم اللقب: هو دلالة تعليق الحكم على اسم جامد على نفي الحكم عما عداه، وقد عرفه العضد بأنه: نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم، ومثاله: في الغنم زكاة. فإنه يدل على عدم الزكاة في غير الغنم.

رأي العلماء في الاحتجاج به:

جمهور العلماء على أن مفهوم اللقب ليس بحجة، وخالف في ذلك الدقاق، وحكاه عن بعض الشافعية ابن فورك، وحكاه السهيلي في «نتائج الفكر» عن أبي بكر الصيرفي، ونقله عبد العزيز في «التحقيق» عن أبي حامد المَرْوَزي، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» عن منصوص أحمد، قال: وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية، ونقل القول به عن ابن خُويز منداد، والباجي، وابن القصار، وحكى ابن برهان في «الوجيز» التفصيل عن بعض الشافعية، وهو أنه يعمل به في أسماء الأنواع لا في أسماء الأشخاص. وحكى ابن حمدان[1]، وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلاً آخر، وهو العمل بما دلت عليه القرائن دون غيره[2].

(١) أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان، أبو عبدالله بن أبي الثناء، الفقيه الأصولي القاضي نجم الدين، نزيل القاهرة، وصاحب التصانيف الكثيرة في الأصول والفروع، ولد سنة (٦٠٣) هـ بحرّان، وتوفي سنة (٦٩٥) هـ بالقاهرة . «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/ ٣٣١.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٣٨٢، «الإحكام» للآمدي ٣/ ٩٥، «شرح مختصر التحرير»: ٢٤٩، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/ ١٨٢.

آراء الحنابلة في حُجّية مفهوم اللَّقب

يذكر الأصوليون أن الإمام أحمد وأصحابه يقولون بحجية مفهوم اللقب، فهل ما يذكره الأصوليون صحيح؟ وهل هو على إطلاقه؟ لا بد من تتبع ما كتبه علماء الحنابلة في ذلك، ومن ثم تتضح المسألة، وعندما نستعرض ما كتبه الحنابلة يتبين لنا أنهم لم يقولوا به على إطلاقه، فبعضهم قال بحجيته، وبعضهم قال بعدم حجيته، وبعضهم فصل في ذلك:

(أ) فالذين قالوا بحجيته، منهم: القاضي أبو يعلى، وأبو الوفاء بن عقيل، فهما يريان أن مفهوم اللقب حجة كمفهوم الصفة، وأنه لا فرق بينهما، فالقاضي في كتاب «العدة» ينص على ذلك، واستدل للاحتجاج بمفهوم اللقب، ومما قاله في ذلك: والدلالة على أنه إذا كان معلقاً باسم دل على أن ما عداه بخلافه؛ أن الاسم وضع للتمييز بين المسميات، كما وضعت الصفة لتمييز الموصوف بصفة عن الموصوفات. وقال أيضاً: ويجوز أن يكون الاسم علة كالصفة[1].

وابن عقيل في كتابه «الواضح» قال: فصل في الدلالة على تعليق الحكم على الاسم يدل على أن ما عداه بخلافه. واستدل لذلك، وناقش المخالفين[2].

(ب) والذين قالوا بعدم حجيته منهم الموفق رحمه الله، فقد ذكر الخلاف في حجيته، وأن قوماً قالوا به، وأن الأكثرين نفوه، وصحح قول النافين له، قال

---

(١) «العدة» ورقة: ٦٣.

(٢) «الواضح» الجزء الثاني ورقة: ٦٥، ٦٧.

في «الروضة»: الدرجة السادسة أن يخص اسماً بحكم، فيدل على أن ما عداه بخلافه، والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها، وأنكره الأكثرون، وهو الصحيح، لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وأن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها[1].

فهو يرى أن مفهوم اللقب ليس بحجة لحكمه على رأي المنكرين لحجيته بالصحة.

والطوفي في شرحه على مختصر الأصول تكلم على مفهوم اللقب، وأورد أدلة النافين له. وقال في الأخير: قلت: الأشبه الذي يُسكن إليه أنه ليس بحجة، وأنه في المفهومات كالحديث الضعيف في المنطوقات، والقياس الشبهي في الأقيسة[2].

(جـ) والذين فصلوا في ذلك منهم: أبو البركات ابن تيمية، وأبو العباس ابن تيمية، فهما يريان أنه إذا ورد الاسم بعد اسم عام، فإن المفهوم والحالة هذه يكون حجة، وعلى هذا يخرج المجد أكثر المفهومات التي ذكر أن الإمام أحمد قال بها، وقد قال رحمه الله في «المُسَوَّدة»، في مفهوم اللقب: لا مفهوم له عند الأكثرين... وعند أصحابنا له مفهوم ويحتج به... ـ إلى أن قال ـ: وعندي فيه تفصيل أشار إليه أبو الطيب في موضوع آخر، وهو أنه لا يكون حجة إلا أن يكون قد خصه بعد سابق يعمه وغيره، مثاله قوله: «وتُرابها طهوراً» بعد قوله: «جُعِلَت لي الأرض مَسجداً» وكذلك لو قال: عَليكم في الإبل الزكاة لم يكن له مفهوم، لأنه لا يوجب تخصيص عام قد ذكر، ويمكن أن غيرها لم يخطر بباله، ولو قيل لرسول الله ﷺ: هل في بهيمة الأنعام الزكاة؟ فقال: في الإبل الزكاة لكان له مفهوم لما ذكرنا.

وأكثر مفهومات اللقب التي جاءت عن أحمد لا تخرج عما ذكرت لمن

(١) «روضة الناظر» مع شرحها ٢/٢٢٥.
(٢) «شرح الطوفي على الأصول» الجزء الثاني ص ٧٧١ ـ ٧٧٥.

تدبرها[1].

وقال أبو العباس رحمه الله: إن هذا المفهوم من باب مفهوم الصفة الخاصة المذكورة بعد الاسم العام، وهذا قد وافق عليه كثير ممن خالف في الصفة المبتدأة، حتى إن هذا المفهوم يكون حجة في الاسم غير المشتق كما احتج به الشافعي وأحمد في قول النبي ﷺ: «جُعلت لي الأرضُ مَسجداً وطهوراً»[2].

وقد ذكر الفتوحي رحمه الله أن ابن عقيل والقاضي ممن نفى حجية مفهوم اللقب، قال: ونفاه عدد من الحنابلة منهم القاضي وابن عقيل والموفق، ونقل عن أبي البركات ما نقلناه عنه آنفاً[3].

هكذا يذكر شارح مختصر التحرير أن ابن عقيل نفاه. ولكن الذي في «الواضح» قوله: فصل في الدلالة على تعليق الحكم على الاسم، يدل على أن ما عداه بخلافه، أن الاسم وضع للتمييز بين المسميات، كما وضعت الصفة لتمييز الموصوف بصفته عن الموصوفات. ثم ذكر مثالاً، وبين أنه لا فرق بين الصفة والاسم. ثم قال: فإن قيل: الصفة يجوز أن تكون علة للحكم، والاسم لا يجوز أن يكون علة للحكم، قيل: لا نسلم، لأن أحمد نص على التعليل بالأسماء في أحكام عدة، مثل الماء والتراب في الطهارة، لأن علل الشرع أمارات على الأحكام غير موجبات، ولا بدع أن يكون الاسم أمارة[4].

وقبل هذا لما أورد استدلال النافين لحجية مفهوم المخالفة بأن الصفات وضعت للتمييز بين الأنواع، كما وضعت الأسماء للتمييز بين الأجناس والأشخاص، وتعليق الحكم على الاسم لا يقتضى نفيه عما عداه، وكذلك تعليقه على الصفة. قال رداً على هذا: فيقال: إنا لا نسلم الأسماء، بل حكمها وحكم الصفات سواء وهو مذهبنا، ومذهب أبي بكر الدقاق من أصحاب

---

(١) «المسودة»: ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٣١/١٣٧.

(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٢٤٩.

(٤) «الواضح» الجزء الثاني ورقة: ٦٧.

الشـافعي، وإن سلمنا تـوسعة النـظر، فالفـرق بينهما من وجـوه[1] ثم ذكـر الفوارق.

فأنت ترى أنه في هذين الموضعين لم ينف مفهوم اللقب. كما ذكر ذلك الفتوحي من قبل، إلا إن كان نفاه في موضع آخر، فالله أعلم.

والقاضي في «العدة» أثبت القول بدلالة مفهوم اللقب. قال في ذلك: والدلالة على أنه إذا كان معلقاً باسم دل على أن ما عداه بخلافه. ثم ذكـر الدليل الذي ساقه ابن عقيل. وقال أيضاً: يجوز أن يكون الاسم علة كالصفة، وقد قال أحمد رحمه الله في رواية الميموني: نتوضأ بماء الباقلا وماء الحمص، لأنه ماء، وإنما أضفته إلى شيء لم يفسده، وإنما غير لونه، فقد جعل العلة في جواز الوضوء به وقوع اسم الماء عليه[2]. فأنت ترى أن القـاضي لم ينفه كـما ذكر الفتوحي إلا إذا كان نفاه في موضع آخر، فالله أعلم.

وبهذا يتبين مجازفة الفتوحي رحمه الله في قوله: إن ابن عقيل والقاضي ممن نفى حجية مفهوم اللقب، فالصحيح أنهما ممن قال به كما ذكرنا ذلك، وكما نقلنا عنهما آنفاً.

---

(١) نفس المصدر ورقة: ٦٥.

(٢) «العدة» ورقة: ٦٣.

أدلة من قال بحجية مفهوم اللقب

يستدل من يقول بحجية مفهوم اللقب بأدلة القائلين بحجية مفهوم الصفة، وأنه لا فرق بينهما، وتقدمت أدلة القائلين بحجية مفهوم الصفة. وقد عقد أبو الوفاء ابن عقيل رحمه الله فصلاً بيَّن فيه الدلالة على حجية مفهوم اللقب، وأنه لا فرق بينه وبين مفهوم الصفة، فالاسم وضع للتمييز بين المسميات، كما وضعت الصفة للتمييز بين الموصوفات. فإذا قال: ادفع ديناراً إلى زيد، واشتر لي شاة بدينار. كان في حصول التمييز بمثابة قوله: اشتر لي خبزاً سَميذاً.

قال ابن عقيل: تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عما تنتفي عنه تلك الصفة، كذلك الاسم، ولا فرق بينهما[1].

ثم أورد اعتراضاً خلاصته: أن الصفة يجوز أن تكون علة للحكم بخلاف الاسم، ورد عليه بأن الاسم أيضاً يكون أمارة، وأن أحمد نص على التعليل بالأسماء في أحكام عدة، مثل الماء، والتراب، والطهارة.

وذكر الآمدي وابن الحاجب للقائلين بحجية مفهوم اللقب: أنه لو تخاصم شخصان، فقال أحدهما للآخر: أما أنا، فليس لي أم، ولا أخت، ولا امرأة زانية. فإنه يتبادر إلى الفهم نسبة الزنا منه إلى زوجة خصمه وأمه وأخته. ولذا أوجبوا حدَّ القذف عليه، ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك، وردوا على ذلك: بأنه مفهوم من القرائن، وذلك خارج عن محل النزاع[2].

---

(١) «الواضح» الجزء الثاني ورقة: ٦٦.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٩٦/٣، «شرح مختصر ابن الحاجب» ١٨٢/٢.

أدلة من قال بعدم حجيته

اختار الآمدي في إبطال القول بحجية مفهوم اللقب ما سبق أن نقلناه عنه في إبطال حجية مفهوم الصفة.

واستدل ابن الحاجب والعضد في شرح المختصر: بأنه يلزم من قولنا: محمد ﷺ رسول الله. ظهور الكفر، لأن مفهومه نفي رسالة غيره من الأنبياء، وقولنا: زيد موجود. نفي الوجود عن الغير، فيلزم نفيها عن الله.

وقالوا: إن المفهوم إنما يعتبر لتعينه فائدة؛ لأجل أن لا فائدة غيره، واللقب قد انتفى فيه المقتضى لاعتبار المفهوم. إذ لو طرح لاختل الكلام(1).

الترجيح: هكذا اختلف الأصوليون من الحنابلة وغيرهم في مفهوم اللقب، فمنهم من نقل الاحتجاج به فقط، ومنهم من نقله ونفاه، ومنهم من نقله وحمله على وجه يخرج كون مفهوم اللقب حجة إذا تجرد.

والذي يترجح لي أن مفهوم اللقب ليس بحجة. ومن عوَّل على الاحتجاج به قال: إنه لا فرق بينه وبين الصفة، مع أن الفرق بينهما واضح؛ ذلك أن تخصيص الغنم بالسَّوم مثلاً لو لم يكن للفرق بين السائمة وغيرها في الحكم لكان تطويلاً بلا فائدة، بخلاف: جاء زيد. فإن تخصيصه بالذكر ليمكن إسناد المجيء إليه، إذ لا يصح الإسناد بدون مسند إليه، فعلى هذا فائدة ذكر

(1) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/١٨٢، «الإحكام» للآمدي ٣/٩٥، ٩٦.

اللقب إمكان الإسناد إليه[1].

وقد تقدم ما ذكره الفتوحي عن المجد من أن ما روي عن أحمد في القول بمفهوم اللقب لم يخرج عن ألقاب سبقها ما يعممها، وهو على هذه الكيفية حجة، لكن حجيته لم تأت منه لذاته، بل لما أحاط به، وبهذا يكون عمل الإمام أحمد بمفهوم اللقب للقرائن المحيطة به.

قال الشوكاني رحمه الله: والحاصل أن القائل به كلاً أو بعضاً لم يأت بحجة لغوية، ولا شرعية، ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً، لم يقتض أنه لم ير غيره مطلقاً، وأما إذا دلت القرينة على العمل به، فذلك ليس إلا للقرينة، فهو خارج عن محل النزاع[2].

---

(١) «أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٣٨٢.

المحكم والمتشابه

تعريف المحكم والمتشابه عند الجمهور من غير الحنابلة:

المحكم: أصله: المنع لإصلاح، ومنه سميت اللجام حكمة الدابة، وقال الراغب الأصفهاني عن المحكم في القرآن: المحكم ما لا يعرض فيه شُبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى(١).

والشِّبْه، والشَّبه، والشَّبيه: حقيقتها: المماثلة من جهة الكيفية، وقال عنه الراغب: والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره، إما من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى، ثم فصل أنواع المتشابه، وما يمكن للعلماء معرفته، وما لا سبيل إلى ذلك(٢).

أغلب كتب الأصول إذا تطرقت لبحث المحكم والمتشابه تذكر أنهما موجودان في القرآن استناداً لقوله تعالى: ﴿**هُو الَّذي أنْزلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أمُّ الْكتَابِ وأُخَرُ مُتَشَابِهاتٌ**﴾ [آل عمران: ٧]. وغيرها من النصوص، ولكنها تختلف اختلافاً بيناً في تعريف المحكم والمتشابه في الاصطلاح، والمراد به، ومنها ما يسرد التعريفات دون ترجيح. وسنورد فيما يلي شيئاً من ذلك:

١ - فالغزالي قال عنه: ينبغي أن يُفسر بما يعرفه أهل اللغة، ويُناسب اللفظ من حيث الوضع. وأَرجعَ تعريف المحكم إلى معنيين: أحدهما:

(١) «المفردات»: ١٢٧.

(٢) نفس المصدر: ٢٥٤.

المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال ولا احتمال، والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال. والثّاني: أن المحكم: ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً، إما على ظاهر، أو على تأويل، ما لم يكن فيه متناقض ومختلف.

وأما المتشابه: فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله[١].

٢ ـ والآمدي لم يزد على ما ذكره الغزالي[٢]، وكذلك تابعهما ابن الحاجب في «المنتهى»[٣].

٣ ـ وقال صاحب «المنار»: المحكم: ما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل[٤].

وأما المتشابه: فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه، ومثل له الشارح بالصفات[٥].

٤ ـ وابن الهمام في «التحرير» ذكر تعريف المحكم[٦] بمثل ما ذكرناه عن صاحب «المنار». وقال عن المتشابه: إنه ما لم ترج معرفته في الدنيا، ومثل بالصفات والأفعال والحروف في أوائل السور[٧]. ثم بيّن أن مقتضى كلام المحققين تَساوي المجمل والمتشابه[٨].

---

(١) «المستصفى» ١/٦٨.
(٢) «الإحكام» للآمدي ١/١٦٥.
(٣) «منتهى الوصول والأمل»: ٣٤.
(٤) «فتح الغفار» ١/١١٣.
(٥) نفس المصدر ٧/١١٦-١١٧.
(٦) «التحرير»: ٤٢.
(٧) نفس المصدر: ٤٩.
(٨) نفس المصدر: ٥٠، «تيسير التحرير» ١/١٦١ وما بعدها، و٣/١٠.

تعريف المحكم والمتشابه عند الحنابلة

تقدمت بعض التعريفات للمحكم والمتشابـه في كتب الأصول، والآن نستعرض بعض النصوص عند أحمد رحمه الله في معنى المحكم والمتشابه، وما اختاره أصحابه، وهل يتفقون مع غيرهم، أو يختلفون عنهم؟

١ ـ فأبو يعلى يرى أن المحكم هو: ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه: ما احتاج إلى بيان، ويقول: إن ذلك ظاهـر كلام أحمـد، قال في ذلك: ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن المحكم: ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه: ما احتاج إلى بيان، لأنه قال في كتاب السنة: بيان ما ضلّت فيه الزنادقة من المتشابه في القرآن، ثم ذكر آيات تحتاج إلى بيان. وقال في رواية ابن إبراهيم[١]: المحكم: الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه: الذي يكون في موضع كذا، وفي موضع كذا. معناه الذي يحتاج إلى بيان، فتارة يبين بكذا، وتارة يبين بكـذا، لحصول الاختـلاف في تأويله، وذلـك نحو قـوله تعـالى: ﴿يَتَـرَبَّصْنَ بأَنْفُسِهِنَّ ثَـلاثَةَ قُـروءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]. لأن القـرء من الأسـماء المشتركة: تارة يعبر به عن الحيض، وتارة عن الطهر، ونحو قوله: ﴿وآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام:١٤١]. وهذا قول عامة الفقهاء[٢].

ثم ذكر ما قيل في تعريف المحكم والمتشابه غير هذا، واستدل للتعريف

(١) كثير من أصحاب الإمام أحمد الذين نقلوا عنه ورووا رواياته من هو ابن إبراهيم، انظر على سبيل المثال: «طبقات الحنابلة» ١/٢١، ٢٢، ٩٩، ١٠٨، ٢٠٤، ٢٦٤، ٣٣٦، ٤١٤.

(٢) «العدة» ورقة: ٩٦ وما بعدها.

الذي قال عنه: إنه ظاهر كلام أحمد، ثم تحدث عن «الواو» في قوله تعالى: ﴿وما يَعْلمُ تأويلَهُ إلا اللهُ والرَّاسِخُون في العِلم يقولون آمنَّا بِه﴾ [آل عمران:٧]. هل هي واو العطف، أو واو الابتداء؟ وذكر الخلاف في ذلك، وقال: إن القول بأن الواو للابتداء أشبه في أصولنا، وأيد اختياره بقراءة عدد من الصحابة، وبين وجهة من قال: للعطف، ورد عليها. ويظهر لي من مناقشته أن التأويل الذي يشير إليه، ويرى أن الله مستقل بمعرفته، حقيقته أنه: تأويل أخبار الصفات، وهذا في الواقع غير المتشابه الذي سبق أن عرفه بأنه: الذي يحتاج إلى بيان، وهو يدل على أن المتشابه عنده قد يشمل هذا وذاك.

٢ ـ وابن عقيل في «الواضح» عرف المحكم والمتشابه بمثل ما عرفه به الآمدي والغزالي، وتمثيله للمتشابه بالمشترك قريب مما ذكره أبو يعلى، وذكر المتشابه في أصول الدين، وفي الحروف المبتدأة بها السور[١].

٣ ـ وأبو محمد في «الروضة» ذكر تعريف القاضي، وابن عقيل للمحكم والمتشابه. وذكر تعاريف أخرى، ثم قال: والصحيح أن المتشابه: ما ورد في صفات الله سبحانه وتعالى مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله، ومثل بآيات الصفات، ثم رجح أن الوقف عند قوله تعالى: ﴿وما يَعْلَمُ تأويلَهُ إلا اللهُ﴾ لفظاً ومعنى، وبين ذلك[٢].

٤ ـ وأبو العباس ابن تيمية رحمه الله تكلم على المحكم والمتشابه في مواضع كثيرة من كتاباته، وتوسع في ذلك، فهو يرى أن المتشابه يعود إلى اللفظ تارة، كالمشترك والتواطؤ، وإلى المعنى أخرى، كأن يكون أثبت تارة، ونفي أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ﴾ [المرسلات: ٣٥]. مع قوله: ﴿ولا يَكْتُمونَ اللهَ حَديثاً﴾ [النساء:٤٢]. وإلى ما استأثر الله بعلمه سبحانه وتعالى. فهو يرى أن المتشابه يشمل المجمل الذي يحتاج إلى بيان، ويشمل ما استأثر الله

(١) «الواضح» الجزء الأول ورقة: ٣٦.
(٢) «روضة الناظر» مع شرحها ١/١٨٥-١٨٩.

بعلمه[1]. وذكر ثلاثة معان تقابل المحكم:

١ ـ أن المحكم مقابل المتشابه تارة.

٢ ـ أن المحكم مقابل المنسوخ مما ألقاه الشيطان، والمنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف العام كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه، لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل؛ فإنه متشابه، وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد.

وكذلك ما رفع حكمه. فإن في ذلك جميعه نسخاً لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن.

٣ ـ أن المحكم مقابل للمنسوخ مطلقاً، ولذلك يقول البعض: هذه الآية محكمة، ليست منسوخة، ويجعل المنسوخ ليس محكماً.

وبعد ذكره لهذه المعاني الثلاثة قال: إن الإحكام تارةً يكون في التنزيل، فيكون مقابله ما يلقيه الشيطان، وتارة يكون الإحكام في إبقاء التنزيل عند من قابله بالنسخ الذي هو رفع ما شرع، وهو اصطلاحي، أو يقال ـ وهو أشبه بقول السلف ـ: كانوا يسمون كل رفع نسخاً، سواء كان رفع حكم، أو رفع دلالة ظاهرة.

وتارة يكون الإحكام في التأويل والمعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها، وفي مقابل المحكمات: الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا، فتكون محتملة للمعنيين[2].

وفي موضع آخر ذكر قولين في تفسير المتشابهات في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

أحدهما: أنها آيات بعينها تتشابه على كل الناس.

---

(١) «المسودة» في أصول الفقه: ١٦٢-١٦٤، «مجموع الفتاوى» ١٣/٢٧٦-٢٧٧.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٣/٢٧٢-٢٧٥.

والثاني ـ وهو الذي صححه ـ: أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، وثم آيات محكمات لا تشابه فيها عند أحد، والمتشابهات إذا عرف معناها صارت محكمة[1].

٥ ـ والفتوحي ذكر للمحكم والمتشابه عدة تعريفات، وقدم منها: أن المحكم: ما اتضح معناه. كالنصوص والظواهر، والمتشابه: ما لم يتضح معناه، لاشتراك أو إجمال[2]. وكذلك فعل الطوفي رحمه الله[3].

موازنة بين تعريفات الجمهور والحنابلة:

حينما نستعرض تعريفات الحنابلة، ونوازن بينها وبين تعريفات الجمهور المتقدمة، نجد أن منها ما يتفق مع تعريفات الجمهور، أو بعضهم، ومنها ما يختلف عنها:

١ ـ فابن عقيل في «الواضح» يتفق مع الغزالي والآمدي في تعريف المحكم والمتشابه.

٢ ـ وتصحيح ابن قدامة أن المتشابه ما ورد في صفات الله وأسمائه يتفق كذلك مع ما ذكره الجمهور من المتشابه.

٣ ـ أما القاضي أبو يَعلى، فقد حصر المحكم فيما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان. وهو في هذا يخالف تعريفات الجمهور، وإن كان فيه تقارب مع المعنى الثاني الذي ذكره الغزالي رحمه الله.

٤ ـ والطوفي والفتوحي رحمهما الله؛ اختيارهما تعريف المحكم والمتشابه متقارب مع المعنى الأول الذي ذكره الغزالي.

والخلاصة: أن بين تعريفات الجمهور والحنابلة توافقاً أحياناً، وتداخلاً

---

(١) نفس المصدر ١٣/١٤٣-١٤٤.

(٢) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٠٥.

(٣) «شرح الطوفي على الأصول» ٢/٤٧.

أحياناً أخرى، وأوضح تعريف مستقل للحنابلة هو تعريف القاضي أبي يعلى للمحكم والمتشابه.

ما يندرج في المتشابه عند الجمهور:

من استعراضنا لتعريفات الجمهور للمتشابه نلاحظ: أن ما يندرج تحته يختلف باختلاف التعريفات، فإذا عُرِّف: بأنه ما تعارض فيه الاحتمال، أو ما له دلالة غير واضحة، أو أنه غير المتضح المعنى، اندرج تحته: المجمل، والمشترك، وإذا عُرِّفَ: بأنه ما لم تُرج معرفته في الدنيا اندرج تحته: صفات الله وأفعاله والحروف التي في أوائل السور، ولا يندرج تحته المجمل والمشترك، لأنه يرجى معرفة كل منهما في الدنيا.

ما يندرج في المتشابه عند الحنابلة:

بناء على تعريف المتشابه عند الحنابلة بأنه: ما يحتاج إلى بيان، أو ما لم يستقل بنفسه، وهذا ما عرفه به القاضي أبو يعلى، وقال عنه: إنه ظاهر كلام أحمد. فإنه يندرج تحته ما يأتي:

١ ـ الأسماء المشتركة حيث صرح القاضي بذلك، ومثل به فيما مضى، وتبعه الفتوحي والطوفي، وأضافا الإجمال أيضاً.

٢ ـ ما استقل الله بمعرفة حقيقته كأخبار الصفات، وهو التأويل الذي ذكر القاضي أن الله سبحانه وتعالى مستقل بمعرفته، وقد أشرنا إلى ذلك فيما نقلناه عنه قريباً، وكون أخبار الصفات من المتشابه هو الذي رجحه ابن عقيل وابن قدامة رحمهما الله.

ولبعض الحنابلة كلام في كون أسماء الله وصفاته من المتشابه مفاده: أن ذلك ليس على إطلاقه، بل لا بد من تفصيل، فإن معنى ما ورد في أسماء الله وصفاته معلوم في اللغة، وليس متشابهاً، ولكن كيفية اتصافه جلّ وعلا بها

ليست معلومة للخلق، وإذا فسر المتشابه بأنه: ما استأثر الله بعلمه دون خلقه، كانت كيفية اتصافه جل وعلا داخلة فيه[(١)].

والذي حمل لواء هذا الرأي هو ابن تيمية رحمه الله ومن تتلمذ عليه، وقد ذكر ذلك في كثير من كتاباته. ومما قاله في هذا: وأما إدخال أسماء الله وصفاته، أو بعض ذلك في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، أو اعتقاد أن ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، كما يقول بكل واحد من القولين طوائف من أصحابنا وغيرهم، فإنهم وإن أصابوا في كثير مما يقولونه، ونجوا من بِدَع وقع فيها غيرهم؛ فالكلام على هذا من وجهين:

الأول: من قال: إن هذا من المتشابه، وإنه لا يفهم معناه، فنقول: أما الدليل على بطلان ذلك، فإني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة، لا أحمد بن حنبل، ولا غيره، أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية، ونفى أن يعلم معناه. وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم. وقالوا: إن الله ينزل كلاماً لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا: كلمات لها معان صحيحة. قالوا في أحاديث الصفات: تُمَرّ كما جاءت، ونهوا عن تأويلات الجهمية، وردوها، وأبطلوا هذه التأويلات، التي مضمونها: تعطيل النصوص عما دلت عليه.

ونصوص أحمد، والأئمة قبله، بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية، ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد، والوعيد، والفضائل، وغير ذلك، وأحمد قد قال في غير ما حديث من أحاديث الصفات: تُمَرُّ كما جاءت، وفي أحاديث الوعيد مثل قوله: «مَنْ غَشّنا فَليس مِنا»[(٢)]، وأحاديث

---

(١) «أصول الفقه» للشنقيطي: ٦٥.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (١٠١) في الإيمان، والترمذي (١٣١٥) بلفظ: «من غشنا، فليس منا»، وفي رواية لمسلم: «من غش فليس مني». وأخرجه أبو داود (٣٤٥٢)، وابن ماجه (٢٢٢٤) بلفظ: «ليس منا من غش»، وفي الباب عن ابن مسعود أخرجه الطبراني في «الصغير» ١/٢٦١، وأبو نعيم في «الحلية» ٤/١٨٩، وسنده حسن.

الفضائل، ومقصوده بذلك أن الحديث لا يُحرّف كلمه عن مواضعه، كما يفعله من يحرفه، ويسمى تحريفه تأويلاً بالعرف المتأخر. فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل. وكذلك نص أحمد في كتاب «الرد على الزنادقة والجهمية» أنهم تمسكوا بمتشابه القرآن، وتكلم أحمد عن ذلك المتشابه، وبين معناه وتفسيره بما يخالف تأويل الجهمية، وجرى في ذلك على سَنن الأئمة قبله. فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا المتشابه، وأنه لا يُسكت عن بيانه وتفسيره، بل يُبين ويفسر باتفاق الأئمة. من غير تحريف له عن مواضعه وإلحاد في أسماء الله وآياته(١).

ويقول أيضاً:

الوجه الثاني: أنه إذا قيل: هذه من المتشابه، أو كان فيها ما هو من المتشابه، كما نقل عن بعض الأئمة أنه سمى بعض ما استدل به الجهمية متشابهاً. فيقال: الذي في القرآن أنه لا يعلم تأويله إلا الله: إما المتشابه، وإما الكتاب كله، كما تقدم، ونفي علم تأويله ليس نفي علم معناه، كما قدمناه في القيامة، وأمور القيامة. وهذا الوجه قوي. ويؤيده أنه قد ثبت أن في القرآن متشابهاً، وهو ما احتمل معنيين، وفي مسائل الصفات ما هو من هذا الباب، كما أن ذلك في مسائل المعاد أولى، فإن نفي المشابهة بين الله وبين خلقه أعظم من نفي المشابهة بين موعود الجنة وموجود الدنيا(٢).

وقبل الانتقال للفقرة التالية نود الإشارة إلى أن بعض الآيات دلّ على كون القرآن كله محكماً، كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١]، وبعضها دل على كونه كله متشابهاً، وهو قوله تعالى: ﴿كِتَاباً مُتَشَابِهاً﴾ [الزمر: ٢٣]، وبعضها دل على أن منه محكماً ومنه متشابهاً، وهو قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هنَّ أُمُّ الكتَابِ، وأُخَرُ مُتَشَابِهاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(١) «مجموع الفتاوى» ١٣/٢٩٤-٢٩٥.
(٢) «مجموع الفتاوى» ١٣/٣٠٦.

ولا تعارض بين هذه الآيات؛ فمعنى كونه كله محكماً اتصافه بالإتقان، وهو في غاية منه في ألفاظه، ومعانيه، وأحكامه، وأخباره. ومعنى كونه كله متشابهاً: أن آياته يشبه بعضها بعضاً في الصدق، والإعجاز، والسلامة من العيوب. ومعنى أن منه آيات محكمات، وأخر متشابهات: هو الذي اختلف فيه[1]. وعقد له الباب. وقد أوضح ابن تيمية ما ذكرناه من معاني المحكم والمتشابه الواردة في القرآن أجمل توضيح في الجزء الثالث من «مجموع الفتاوى»[2].

(١) «أصول الفقه» للشنقيطي: ٦٣.

(٢) الصفحة ٥٩-٦٣، وكذلك فعل الطوفي في شرحه «مختصر الأصول» ٢/٤٣ - ٥٩.

حكم العمل بالمحكم والمتشابه

المحكم يجب العمل به، قال صاحب «المنار»: وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال[1]، ذلك أن المحكم على أي تعريف من التعريفات التي قيلت فيه يجب العمل به، أما المتشابه؛ فيجب الإيمان به، وأنه من عند الله، إذا كان مما استأثر الله بعلمه، وإذا كان المراد به: ما يحتاج إلى بيان، فيجب البحث عن بيانه، وهذا ما يعبر عنه بوجوب رد المتشابه إلى المحكم، إذ لا يعمل بالمتشابه دون معرفة بيانه، وإحكامه، قال ابن تيمية رحمه الله في طريقة أحمد وغيره في البحث عما يزيل التشابه: وفي كلام أحمد ومن قبله على التشابه ببيان معناه، أو إزالة التعارض والاختلاف عنه، ما يدل على أن التأويل الذي اختص الله به غير بيان المعنى الذي أفهمه خلقه، فما كان مشتبهاً لتنافي الخطابين أو الدليلين في الظاهر، فلا بد من التوفيق بينهما، كما فعل أحمد وغيره، وما كان مشتبهاً لعدم الدلالة على التعيين، فقد نعلم التعيين أيضاً، لأنه مراد الخطاب، وما أريد بالخطاب يجوز فهمه[2].

وقد صنف أحمد كتاباً في «الرد على الزنادقة والجهمية» فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولوه على غير تأويله، وفسر تلك الآيات كلها، وذمهم على أنهم تأولوا ذلك المتشابه على غير تأويله، وعامتها آيات معروفة تكلم العلماء في تفسيرها.

---

(١) «فتح الغفار» ١/١١٣.

(٢) «المسودة»: ١٦٣.

قال الحسن البصري: ما أنـزل الله آية إلا وهـو يحب أن يُعلم فيم أنزلت، وماذا عنى بها. ومن قال من السلف: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، فقد أصاب أيضاً، ومراده بـالتأويـل ما استـأثر الله بعلمـه، مثل وقت الساعة، ومجيء أشراطها، ومثل كيفية نفسه، وما أعده في الجنة لأوليائه[1].

وقد صنف الإمام أحمد رحمه الله كتاباً في طاعة الرسول ﷺ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في معارضة سُنَن رسول الله ﷺ، وترك الاحتجـاج بها، وبَيَّن أن رسول الله ﷺ هو المبين لكتاب الله، وبيّن فيه إبطال طريقة الذين يستمسكون بالمتشابه في رد المحكم، فإن لم يجدوا لفـظاً متشابهـاً غير المحكم يردونه به، استخرجوا من المحكم وصفاً متشابهاً، وردوه به.

قال ابن القيم: فلهم طريقان في رد السنن: أحدهما: ردها بالمتشابه من القرآن أو من السنن، والثاني: جعلهم المحكم متشابهاً ليعطلوا دلالته.

وأما طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث: كالشافعي، والإمام أحمد، ومـالك، وأبي حنيفـة، وأبي يـوسف، والبخـاري، وإسحـاق، فعكس هـذه الطريقة، وهي أنهم يـردون المتشابـه إلى المحكم، وتوافق النصـوص بعضها بعضاً، ويصدق بعضها بعضاً، فإنها كلها من عند الله، وما كان من عند الله، فلا اختلاف فيه، ولا تناقض، وإنما الاختلاف والتنـاقض فيما كـان من عند غيره[2].

ومما تقدم كله نستخلص المسائل الآتية لدى الحنابلة في المحكم والمتشابه:

١ - أن الراجح عند الحنابلة، وأحمـد رحمه الله أن المحكم مـا استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان، وعلى هذا يكون المجمل والمشترك من المتشابه.

٢ - يستنبط من كلام القاضي وغيره من الحنابلة: أن المتشابه أيضاً يشمل

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٣/١٤٣-١٤٤.

(٢) «اعلام الموقعين ٢/٢٧١-٢٨٨.

أخبار الصفات، وما استأثر الله بعلمه، وقد أوضح ابن تيمية في هذه المسألة أن المراد بكونها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، حقيقتها، وكيفية اتصاف الله بها، لا معناها، فإنه معروف بمقتضى لغة العرب التي نزل القرآن بها.

٣ ـ أنه يجب رد المتشابه إلى المحكم والعمل بهما، وألا يؤخذ المتشابه على ظاهره، دون نظر واعتبار في جميع الأدلة، فإنها إذا اجتمعت زال ما يتوهمه البعض من التعارض.

الفصل الثاني

في مباحث خاصة بالكتاب

تفسير القرآن

كتاب الله سبحانه وتعالى: هو المصدر الأول للتشريع، وهو معجزة الرسول ﷺ، وقد نزل بلسان عربي مُبين، أنزله الله على رسوله ﷺ ليكون للناس رحمةً وهداية، وليبينه للناس. فبلّغ رسول الله ﷺ رسالة ربه، وشرح كتابه لمن نزل عليهم[1]. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. فعلى هذا يلزم في تفسير القرآن الكريم معرفة السنة المطهرة، لأنها بيانه، وفيه أمور كلية مُجملة فَصلتها وبينت المرادَ منها السنةُ، كالصلاةِ، والزكاةِ، والحج، والصوم، ونحوها. كما أنه يلزم في تفسير القرآن أيضاً معرفة ما قاله الصحابة رضوان الله عليهم في تفسيره، لأنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا رسول الله ﷺ، وسألوه عنه، وذلك إذا لم توجد السنة المبيِّنة، كما أنه يلزم أيضاً معرفة اللسان العربي الذي نَزل القرآن به، والمسلمون جميعاً يعتبرون السنة مفسرة للقرآن، ويقولون بوجوب النظر فيها عند تفسيره.

قال الشاطبي رحمه الله: فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصارُ عليه دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً، وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، ونحوها، فلا مَحيصَ عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك، والله أعلم.

---

(١) «الموافقات» ٣/٢٤٣.

وقال في المسألة الثالثة من الدليل الثاني(١): السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تَفصيلُ مُجمله، وبيانُ مُشكِله، وبَسطُ مُختصره، وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليهمْ﴾ [النحل: ٤٤]. فالسنة على هذا مُفسرة للقرآن؛ بياناً لمجمله، وتقييداً لمطلقه، وتخصيصاً لعامه، وسيأتي مزيد بيان لهذا عند الكلام على مرتبة السنة من الكتاب.

والمقصود هنا الكلام على تفسير القرآن بالسنة والأثر، وهو الذي درج عليه المحققون من المفسرين، حيث جعلوا الرتبة الأولى تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالسنة الثابتة، ثم تفسيره بما فسره به الصحابة رضوان الله عليهم.

وأحمد رحمه الله بشكل خاص، والحنابلة بشكل عام، يوجبون النظر في السنة عند تفسير القرآن، ويُقدمونها على ظاهر الآيات، ويجعلونها مُبينة لما أجمل منها، ومُخصصة لعامها، ومقيدة لمطلقها. ويأتي التفسير عندهم على درجات: أعلاها: تَفسير القرآن بالقرآن، ثم: تفسير القرآن بالسنة، ثم: النظر في تفسير الصحابة، وما قاله التابعون، سلف هذه الأمة. ويوضح هذه المراتب أصدق توضيح شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو من مجتهدي الحنابلة فيقول: فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك: أن تفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان، فإنه قد فُسر في موضع آخر، وما اختُصِر في مكان فقد بُسط في موضع آخر. فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، بل قال الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حَكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إليكَ الكتَابَ بالحَقِّ لِتحكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلا تَكُنْ للخائِنِينَ خَصيماً﴾ [النساء: ١٠٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عليْكَ الكتَابَ إلا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ

(١) نفس المصدر ٤/٩.

الذي اخْتلَفُوا فِيهِ وهُدىً ورحمَةً لِقَومٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]. وقال تعالى: ﴿وأنْـزَلْنَا إليْـكَ الـذِّكْـرَ لِتُبَـيِّنَ للنَّـاسِ مَـا نُـزِّلَ إليهم ولَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّـرونَ﴾ [النحل: ٤٤]. ولهذا قال رسول الله ﷺ: «ألا إني أُوتيتُ القُرآنَ ومِثلَه مَعه»(١) يعني: السنة، والسنة أيضاً تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن، لا أنها تتلى كما يتلى، وقد استدل الإمام الشافعي وغيره من الأئمة على ذلك بأدلة كثيرة ليس هذا موضع ذكرها.

والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده، فمن السنة، كما قال رسول الله ﷺ لمعاذٍ حين بعثه إلى اليمن: «بمَ تَحكُم؟ قال: بكتابِ اللهِ، قال: فَإن لم تجد؟ قال: بُسنة رسولِ الله ﷺ قال: فإنْ لم تَجد؟ قال: أَجتهدُ رَأيي». قال: فضربَ رسول الله ﷺ في صدره، وقال: «الحمدُ لله الذي وَفَّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رَسول الله»(٢). وهذا الحديث في المساند والسنن بإسناد جيد.

---

(١) أخرجه من حديث المقدام بن معدي كرب: أحمد ٤/١٣٠، ١٣١، وأبو داود (٤٦٠٤)، والترمذي (٢٦٦٠)، والدارمي ١/١٤١، وابن ماجه (١٢)، وحسنه الترمذي، وله شاهد من حديث أبي رافع بسند صحيح عند أحمد ٦/٨، وأبي داود (٤٦٠٥)، والترمذي (٢٦٦٥)، وابن ماجه (١٣)، وصححه الحاكم ١/١٠٨، ١٠٩.

(٢) أخرجه أحمد ٥/٢٣٦ و٢٤٢، وأبو داود (٣٥٩٢) في الأقضية، والترمذي (١٣٢٧) في الأحكام، وابن سعد في «الطبقات» ٣/٢/١٢١، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» ١/١٨٨ من طريق شعبة، عن أبي عون الثقفي، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ... وقد ضعف بجهالة الحارث بن عمرو، وبجهالة شيوخه الذين روى عنهم، ومع ذلك فقد صححه غير واحد من المحققين كأبي بكر الرازي، وأبي بكر ابن العربي، والخطيب البغدادي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية. وحجتهم أن الحارث بن عمرو ليس بمجهول العين، لأن شعبة بن الحجاج يقول عنه: إنه ابن أخي المغيرة بن شعبة، ولا بمجهول الوصف لأنه من كبار التابعين في طبقة شيوخ أبي عون الثقفي المتوفى سنة (١١٦) هـ. ولم ينقل أهل الشأن جرحاً مفسراً في حقه، ولا حاجة في الحكم بصحة خبر التابعي الكبير إلى أن ينقل توثيقه عن أهل طبقته، بل يكفي في عدالته وقبول روايته أن لا يثبت فيه جرح، ففسر عن أهل الشأن لما ثبت من بالغ الفحص على المجروحين من رجال تلك الطبقة، فمن لم يثبت فيه جرح مؤثر منهم، فهو مقبول الرواية. والشيوخ الذين روى عنهم هم من أصحاب معاذ، ولا أحد من أصحاب معاذ مجهولاً، ويجوز أن يكون في الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة، ولا يدخله ذلك في حَيِّز

وحين لا نجد التفسير في القرآن، ولا في السنة رجعنا إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك، لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكُبراؤهم، كالأئمة الأربعة: الخُلفاء الراشدين، والأئمة المهديين؛ مثل عبدالله بن مسعود. قال الإمام أبو جعفر محمد بن جَرير الطبري: حَدّثنا أبو كُريب، قال: أنبأنا جابر بن نوح، أنبأنا الأعمش، عن أبي الضُّحى، عن مَسروق، قال: قال عبدالله ـ يعني ابن مسعود ـ: والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وَأنا أعلم فيمن نزلت، وأينَ نزلت. ولو أعلم مَكان أحد أعلمَ بكتاب الله مني تناوله المطايا لأتيتُه. وقال الأعمش أيضاً عن أبي وائل، عن ابن مسعود قال: كان الرجل منا إذا تَعلّم عَشر آيات لم يُجاوزهنّ حتى يعرف مَعانيهن والعمل بهن(١).

ولا يجيز الحنابلة تفسير كتاب الله بالرأي مجرداً بالتخرّص، إلا إذا كان المراد بيان المدلول اللغوي للآيات.

وفي هذا البحث سنرتب الكلام على تفسير القرآن لدى الحنابلة على النحو التالي:

١ ـ تفسير القرآن بالسنة.
٢ ـ تفسير الصحابي والرجوع إليه.
٣ ـ تفسير التابعين.
٤ ـ تفسير القرآن على مقتضى اللغة.
٥ ـ تفسير القرآن بالرأي.

= الجهالة، وإنما يدخل في المجهولات إذا كان واحداً، فيقال: حدثني رجل أو إنسان، وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى، وقد خرج البخاري الذي شرط الصحة حديث عروة البارقي: سمعت الحي يتحدثون عن عروة. ولم يكن ذلك الحديث في جملة المجهولات. وقال مالك في القَسامة: أخبرني رجال من كبراء قومه. وفي الصحيح عن الزهري: حدثني رجال عن أبي هريرة: «من صلى على جنازة فله قيراط» وانظر «الفقيه والمتفقه» ١/١٨٩، و«اعلام الموقعين» ١/٢٠٢.

(١) «مجموع الفتاوى» ١٣/٣٦٣-٣٦٥، «تفسير ابن جرير» ١/٨٠، «فتح الباري» ٩/٤٥،٤٦.

تفسير القرآن بالسنة والأثر عند أحمد

لقد صنف الإمام أحمد رحمه الله كتاباً في طاعة الرسول ﷺ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في معارضة السنن، وترك الاحتجاج بها، وبين فيه: أن رسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله، الدالّ على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا هم أعلم الناس برسول الله ﷺ، وبما أراد الله من كتابه. وساق الآيات الدالة على طاعة رسول الله ﷺ، ثم احتج على إبطال قول من عارض السنن بظاهر القرآن وردها بذلك، وبين أن هذا صنيع الذين يتمسكون بالمتشابه في رد المحكم.

قال ابن القيم بعد أن ذكر ذلك: إن طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كالأئمة الأربعة وغيرهم، هي: أنهم يردون المتشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه، ويبينه لهم، فتتفق دلالته مع دلالة المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضاً، ويصدق بعضها بعضاً، فإنها كلها من عند الله[1].

فالسنة تأتي في الدرجة الأولى في بيان القرآن. فإذا علم تفسير القرآن من جهة النبي ﷺ، لم يحتج بعد ذلك إلى أي قول، فإن سنة رسول الله ﷺ تبين القرآن، وتدل عليه، وتعبر عنه[2].

وقد اتفق الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة الدين على أن

(١) «اعلام الموقعين» ٢/٢٧١-٢٨٨.
(٢) «مجموع الفتاوى» ١٣/٢٧، ٢٩.

السنة تفسر القرآن وتبينه، وتدل عليه وتعبر عن مجمله[1].

وقد تكلم أبو زهرة على رأي أحمد في السنة، وكونها مبينة للقرآن: تقييداً لمطلقه، وتخصيصاً لعامه، وبياناً لمجمله، وأن ظواهر الكتاب إذا لم توجد سنن تعيِّنُ احتمالاً من احتمالاتها؛ عمل بها على ظاهرها.

ونقل عن ابن القيم وابن تيمية في ذلك نقولاً، ثم قال: هذا مذهب أحمد رضي الله عنه في بيان القرآن الكريم. لا يستقيه إلا من السنة، وهو مسلك الشافعي رضي الله عنه قد أثبته في رسالته، ولعل ذلك النحو هو الذي أعجب به أحمد رضي الله عنه عندما سمع الشافعي لأول مرة يلقي دروسه في مكة، فقد روي أن تلك الدروس كانت في بيان الناسخ والمنسوخ، وطرائق ذلك، ولعل هذا إنما أعجب أحمد رضي الله عنه، لأنه يرضي نزعته الأثرية، ويوافق ما في نفسه من اعتبار السنة مفسرة لهذا الدين.

وقال أيضاً: قد بينا في هذا الجزء من بحثنا أن أحمد يجعل السنة مفسِّرة لظاهر القرآن، وأنها مبيِّنة لمعناه، وأن أحاديث الآحاد ترتفع إلى مرتبة تخصيص عام القرآن، وإن ذلك قد يعد ـ في الواقع ـ هو فيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي، والفقهاء الذي غلب عليهم الأثر، فإن الذين غلب عليهم الرأي لا يأخذون بأخبار الآحاد في مقامٍ تعرضَ له القرآن، ولو بصيغة العموم، إذ يجعلون عمومات القرآن في عمومها، ولا يجعلون خبر الآحاد في مرتبة تخصيصها.

أما الفقهاء الذين غلب عليهم الأثر، فيخصصون عام القرآن بالخبر مطلقاً وقد أوضح منزعهم الشافعي في «رسالته»، وأحمد في كتابه: «الناسخ والمنسوخ»، وابن تيمية وابن القيم فيما كتباه من كتب تعرضت لذلك.

وقال أخيراً ـ بعد أن ذكر كلاماً لابن القيم ـ:

هذا كلام ابن القيم في مناصرة طريقة الإمام أحمد في قبول كل سنة

(١) نفس المصدر ١٧/٤٣٢.

صحيحة، وعدم عرضها على الكتاب قبل قبولها، بل يؤخذ بها، وتُعتبر مفسرة للقرآن، إن كان يحتاج إلى تفسير، ومُؤولة له؛ إذا كانت معارضة له في الظاهر، فالسنة حاكمة باعتبار قيامها مقام المفسر، وإن كانت في الاعتبار تالية للقرآن الكريم(١).

والخلاصة مما تقدم: أن أحمد رحمه الله، كغيره من علماء المسلمين، يرى أن السنة تفسر القرآن، وتبين المراد منه، ومتى صح حديث يبين مراد الله سبحانه في كتابه، وجب العمل به والمصير إليه، وأنه لا يجوز أن تُرد السنة الصحيحة لمعارضتها في الظاهر لظواهر الكتاب الكريم، لأن الكل وحي من الله. قال تعالى: ﴿ومَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إنْ هُوَ إلا وحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤]. وقال تعالى: ﴿وما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوه وما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

وأن المتشابه من القرآن لإجمال، أو اشتراك، أو غير ذلك يرد إلى ما يبينه، ويرفع تشابهه من سُنة رسول الله ﷺ.

---

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢١٣-٢١٩.

تفسير الصحابة

إذا علم تفسير القرآن من جهة السنة، فلا حاجة إلى شيء سواها، وتقدم أن أحمد إذا وجد النص لم يتجاوزه إلى غيره، وأنه يهدر مخالفة النص مهما كانت، وممن كانت، وأنه لا يرجع لأقوال الصحابة وفي المسألة نصوص. وكذلك هنا في التفسير تأتي مرتبة تفسير الصحابة بعد مرتبة التفسير بالسنة.

والصحابة رضوان الله عليهم لهم المكانة العظيمة لدى جميع المسلمين، ولهم الأيادي الكبيرة في نشر هذا الدين، والعناية به، والكفاح من أجله، ويكفيهم أن الله سبحانه وتعالى مدحهم ورضي عنهم، وأنهم عاصروا تنزيل الوحي، وتفسير رسول الله ﷺ لكتاب ربه، وتطبيقه على الحوادث والوقائع التي نزل من أجلها.

وأحمد رحمه الله يرى وجوب الرجوع إلى تفسير الصحابة، وهذا هو ظاهر كلامه، وما نقل عنه، وما كتبه الأصوليون في مذهبه.

قال أبو يعلى: وأما تفسير الصحابة فيجب الرجوع إليه، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله في مواضع من كتاب «طاعة الرسول ﷺ» رواه صالح عن أبيه، فقال: قال الله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجزَاءٌ مِثْلُ ما قَتل مِنَ النَّعَمِ﴾** [البقرة: ١٩٦]. فحكم أصحاب رسول الله ﷺ في الظَّبي بشاة، وفي النَّعامة ببَدَنة، وفي الضبع بكَبش، دل أنه أراد السنة[١]. وقال تعالى: **﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَة أَيَّامٍ في الحَجِّ﴾**

---

(١) هكذا في مخطوط «العدة»، وعبارة: «دلَّ أنه أراد السنة» غير واضحة من ناحية إفراد الضمير في «أنه»، ولعل صحتها: دلّ على أنهم أرادوا السنة.

[البقرة: ١٩٦]. فلما قال من قال من أصحاب رسول الله ﷺ: يكون آخر ذلك يوم عرفة، استقر حكم الآية على ذلك، وقال: لما كان أكثر قول أصحاب رسول الله ﷺ: أن الكَلالة من لا ولد له ولا والد، استقر الحكم على ذلك. والوجه فيه أنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا التأويل، فعرفوا ذلك، ولهذا جعلنا قولهم حجة(١).

وقد اختصر هذا الكلام أبو الوفاء ابن عقيل في كتابه: «الواضح(٢)».

وقال أبو المحاسن(٣): ونص عليه أحمد فيما كتبه إلى أبي عبد الرحمن الجوزجاني.

وقال أبو الخطاب: يتخرج ألا يرجع إليه إذا قلنا: ليس قوله حُجة.

ونقل أبو المحاسن عن القاضي أن المسألة مبنية على الروايتين في قول الصحابي، هل هو حجة؟(٤).

وسيأتي الكلام على قول الصحابي، وأن الراجح من مذهب أحمد رحمه الله القول بالاحتجاج به على التفصيلِ المذكور هناك.

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله: أن الرسول ﷺ بيّن للصحابة معاني القرآن وفسرها لهم، وأنهم فهموا ذلك وعملوا به، وأن سلف الأمة تلقوا التفسير عنهم. قال في ذلك: يجب أن يُعلم أن النبي ﷺ بيّن لأصحابه معاني القرآن، كما بَيّن لهم ألفاظه؛ فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. يتناول هذا وذاك. وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يُقرؤوننا القرآن، كعثمان بن عفان، وعبدالله بن مسعود، وغيرهما: أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها

---

(١) «العدة» ورقة: ١٠١.

(٢) الجزء الثاني ورقة: ١٧٠.

(٣) عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله بن أبي القاسم ابن تيمية، والد شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس، وابن مجد الدين أبي البركات، ولد سنة (٦٢٧) هـ بحرّان، وسمع من والده وغيره، ورحل في طلب العلم. توفي سنة (٦٨٢) هـ. بدمشق. «ذيل طبقات الحنابلة» ٣١١/٢.

(٤) «المسودة»: ١٧٦.

من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً. ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة، وقال أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جَلّ في أعيننا، وأقام ابن عمر على حفظ البقرة عدة سنين، قيل: ثمان. ذكره مالك، وذلك أن الله تعالى قال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّروا آياتِهِ﴾ [ص: ٢٩]، وقال: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآن﴾ [النساء: ٨٢]، [محمد: ٢٤]. وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّروا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]. وتدبر الكلام بدون فهم معانيه لا يمكن.

وكذلك قال الله تعالى: ﴿إنا أَنْزَلْنَاهُ قُرآناً عَربيّاً لَعَلكُمْ تَعقلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. وعقل الكلام متضمن لفهمه. ومن المعلوم أن كل كلام المقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك، وأيضاً فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من العلم: كالطب، والحساب، ولا يستشرحونه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم؟ لهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، فهو قليل بالنسبة لمن بعدهم. وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر، ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة، كما قال مجاهد: عرضتُ المصحف على ابن عباس أوقفه عند كل آية وأسأله عنها. ولهذا قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به. ولهذا يعتمد على تفسيره الشافعي والبخاري، وغيرهما من أهل العلم، وكذلك الإمام أحمد، وغيره، ممن صنف في التفسير، يكرر الطرق عن مجاهد أكثر من غيره.

والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة، كما تلقوا عنهم السنة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك، بالاستنباط والاستدلال، كما يتكلمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال[1] ا.هـ.

(١) «مجموع الفتاوى» ١٣/٣٣١-٣٣٣.

وهذا يؤكد وجوب الرجوع إلى تفسيرهم، وأن ذلك في الواقع: إما رجوع لسنة اطلعوا عليها ولم تصلنا، وإما لفهم فهموه من كتاب الله استناداً لتمكنهم من اللغة العربية، وعلمهم بأسرار الشريعة وأصولها، وقواعدها العامة والكلية.

وكل ذلك يدل على الاحتجاج بتفسيرهم للقرآن والاعتماد عليه.

وقال ابن القيم رحمه الله في قبول تفسير الصحابة: لا ريب أن أقوالهم في التفسير أصوب من أقوال من بعدهم. وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن تفسيرهم في حكم المرفوع، ومراده أنه في حكمه في الاستدلال به والاحتجاج، لأنه إذا قال الصحابي في الآية قولاً، فلنا أن نقول: هذا القول قول رسول الله ﷺ، أو قال رسول الله ﷺ، وله وجه آخر، وهو أن يكون في حكم المرفوع، بمعنى أنّ رسول الله ﷺ بين لهم معاني القرآن، وفسره لهم، كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. فبين لهم القرآن بياناً شافياً كافياً، وكانوا إذا أشكل على أحد منهم معنىً سأله عنه، وأوضحه، كما سأله الصديق عن قوله تعالى: ﴿مَنْ يعملْ سُوءاً يُجْزَ به﴾ [النساء١٢٣]. فبين له المراد[1] ولما سأله الصحابة عن قوله تعالى: ﴿الذينَ آمنوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ

(١) أخرج أحمد (٦٨)، وأبو بكر المروزي في «مسند» أبي بكر (١١١)، والطبري (١٠٥٢٣) و(١٠٥٢٨)، والبيهقي ٣٧٣/٣، وابن حبان (١٧٣٤) من طريق أبي بكر بن زهير، قال: أخبرت أن أبا بكر رضي الله عنه قال: يا رسول الله، كيف الصلاح بعد هذه الآية: (ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يُجزَ به) فكل سوء عملنا جزينا به؟ فقال رسول الله ﷺ: «غفر الله لك يا أبا بكر، ألست تمرض؟ ألست تغضب؟ ألست تَحزن؟ ألست تصيبك اللأواء»؟ قال: بلى، قال: «هو ما تجزون به». وفيه انقطاع لأن أبا بكر بن أبي زهير من صغار التابعين، وهو لا يُعرف بجرح ولا تعديل، وأخرجه ابن مردويه فيما ذكره ابن كثير ٥٨٨/٢، من طريق محمد بن أحمد بن إسحاق العسكري، حدثنا محمد بن عامر السعدي، حدثنا يحيى ابن يحيى، حدثنا فضيل بن عياض، عن سليمان بن مهران، عن مسلم بن صبيح، عن مسروق، قال: قال أبو بكر... وفي الباب عن عائشة عند الطبري (١٠٥٣٠) و(١٠٥٣٢)، وصححه ابن حبان (١٧٣٦). وعن أبي هريرة عند أحمد (٧٣٨٠)، ومسلم (٢٥٧٤).

بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام:٨٢]. فبين لهم معناها(١). ولما سألته أم سلمة(٢) عن قوله تعالى: ﴿فسوف يُحاسَبُ حساباً يَسيراً﴾ [الانشقاق:٨]. فبين لها: أنه العرض، ولما سأله عمر عن الكَلالة، فأحاله على أية الصيف في آخر السورة(٣). وهذا كثير جداً. فإذا نقلوا لنا تفسير القرآن: فتارة ينقلونه عنه بلفظه، وتارة بمعناه، فيكون ما فسروا بألفاظهم من باب الرواية بالمعنى، كما يروون عنه السنن: تارة بلفظها، وتارة بمعناها. وهذا أحسن الوجهين والله أعلم(٤). اهـ.

ثم أورد اعتراضاً: بأنه توجد لهم أقوال في التفسير تخالف الأحاديث الصحيحة فكيف تُقبل؟ وذكر أمثلة لها، منها: تفسير عمر رضي الله عنه لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُم مِنْ وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق:٦]. بأنها للبائنة

---

(١) أخرجه البخاري ٨١/١، ٨٢ في الإيمان، و٢٢١/٩ في تفسير سورة الأنعام، و٣٩٤، ٣٩٥ في تفسير سورة لقمان، ومسلم (١٢٤) في الإيمان، والترمذي (٣٠٦٩)، وأحمد ٣٧٨/١ و٤٢٤ و٤٤٤ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) شق ذلك على المسلمين، وقالوا: أينا لا يظلم نفسه؟ فقال رسول الله ﷺ: «ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا قول لقمان لابنه: (يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) ـ وفي رواية ـ: ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه».

(٢) هذا وهم من ابن القيم رحمه الله، فإن السائلة عائشة وليس أم سلمة رضي الله عنها، كما أخرجه البخاري ١٧٦/١ في العلم، و٥٣٥/٨ في التفسير، و٣٤٧/١١ و٣٤٨ في الرقاق، وأبو داود (٣٠٩٣)، والترمذي (٢٤٢٦) من طريق ابن أبي مليكة، قال: إن عائشة كانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وإن النبي ﷺ قال: «من نوقش الحساب عُذّب»، فقلت: أليس يقول الله تعالى: (فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب إلى أهله مسروراً) فقال: «إنما ذلك العرض، وليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك».

(٣) أخرجه مسلم (١٦١٧) في الفرائض: باب ميراث الكلالة، وأحمد ١٥/١ و٢٦ و٢٧ و٢٨ و٤٨، وابن جرير (١٠٨٧٧)، والبيهقي ٢٢٤/٦ من طريق معدان بن أبي طلحة، أن عمر بن الخطاب خطب يوم جمعة، فذكر نبي الله ﷺ، وذكر أبا بكر ثم قال: إني لا أدع بعدي شيئاً أهم عندي من الكلالة، ما راجعت رسول الله ﷺ في شيء ما راجعته في الكلالة، وما أغلظَ لي في شيءٍ، ما أغلظ لي فيه، حتى طعن بإصبعه في صدري، وقال: «يا عمر، ألا تكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء»؟.

(٤) «اعلام الموقعين» ١٥٣/٤-١٥٤.

والرجعية، حتى قال: لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة، مع أن السنة الصحيحة في البائن تخالف هذا التفسير، كما في قصة فاطمة بنت قيس[(١)].

وأجاب على هذا الاعتراض بقوله: قيل: الكلام في تفسيره كالكلام في فتواه سواء، وصورة المسألة هنا كصورتها هناك، سواء بسواء، وصورتها ألا يكون في المسألة نصٌ يخالفه، ويقول في الآية قولاً لا يخالفه فيه أحد من الصحابة، سواء عُلم لاشتهاره، أو لم يُعلم. وما ذكر من هذه الأمثلة فقد فُقد فيه الأمران، وهو نظير ما روي عن بعضهم من الفتاوى التي تخالف النص، وهم يختلفون فيها سواء[(٢)]. ا. هـ.

والخلاصة مما تقدم: أن الحنابلة يحتجون بتفسير الصحابي، ويرجعون إليه فيما صح، ويجعلونه في الدرجة التالية لتفسير الرسول ﷺ. وهذا المنهج هو منهج أحمد أيضاً في أقوال الصحابة، إذ يجعلها في المرتبة الثانية بعد النصوص.

ومن كلام ابن القيم يتضح أنهم يشترطون للرجوع إليها شرطين:

١ ـ أن لا يرد نصٌ صحيحٌ عن رسول الله ﷺ مخالف لها. فإذا وجد قُدِّم عليها، ولم يُرجَع إليها.

٢ ـ أن لا يخالف أحد من الصحابة ذلك التفسير، فإذا اختلفت أقوال الصحابة في تفسير الآية، فالحكم فيها عند الحنابلة كالحكم في أقوالهم عند الاختلاف. وسيأتي بيان ذلك عند الكلام على أقوال الصحابة رضوان الله عليهم عند أحمد رحمه الله.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة ١٠٧.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤/١٥٥.

تفسير التابعي

التابعون رحمهم الله تلقوا التفسير عن الصحابة، ولكنهم لم يكن لهم ما للصحابة من فضل ومنزلة، لأنهم لم يعاصروا الرسول ﷺ ويشاهدوا التنزيل. وظروف حياتهم غير ظروف حياة الصحابة رضوان الله عليهم، فقد تفرقوا في الأقاليم، وكان عند بعضهم ما ليس عند الآخرين.

لذلك لم يكن لأقوالهم في الاحتجاج ما كان لأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، وبالتالي لم يكن لتفسيرهم تلك المنزلة التي كانت لتفسير الصحابة، وإن كانت كتب التفسير في الواقع مشحونة بتفسير التابعين وأقوالهم، وسلف هذه الأمة.

وقد جاء عن أحمد رحمه الله، ما يدل على أن تفسير التابعين لا يجب الرجوع إليه، كما أنه رُوي عنه روايةٌ أخرى تدل على الأخذ به، وعلى كلٍ؛ فهذا الاختلاف لم يُنقل عن أحمد في تفسير الصحابة.

وفيما يلي بعض ما كتبه الحنابلة في المسألة:

قال القاضي: فأما تفسير التابعين فلا يلزم، وقد قال أحمد رحمه الله، في رواية أبي داود: إذا جاء الشيء عن الرجل من التابعين، لا يوجد فيه شيء عن النبي ﷺ، لا يلزم الأخذ به، وقال رحمه الله في موضع آخر: الاتباع أن يتبع ما جاء عن النبي ﷺ وعن الصحابة، ثم هو بعد في التابعين مخير.

والوجه فيه أن قول آحادهم ليس بحجة، ويفارق آحاد الصحابة لأنه حجة، وقال في رواية المروزي: ينظر ما كان عن النبي ﷺ، فإن لم يكن؛ فعن

الصحابة، فإن لم يكن؛ فعن التابعين، ويمكن أن يحمل هذا على إجماعهم[1]. اهـ.

وقال ابن عقيل: فتحقق في تفسير التابعين روايتان، قال شيخنا رضي الله عنه: يحمل على إجماعهم، وهذا التأويل منه يسقط فائدة تخصيص أحمد بالتابعين، لأن الإجماع من علماء كل عصر حجة، مرجوع إليها، مقطوع بها[2].

وقال أبو البركات: في تفسير التابعي إذا لم يخالفه غيره، روايتان، ذكرهما ابن عقيل:

إحداهما: يرجع إليه. وتأولها القاضي على إجماعهم. ورد ابن عقيل تأويله.

والثانية: لا يرجع إليه. اختارها ابن عقيل. وكلام أحمد في قول التابعي عام في التفسير وغيره[3].

وقال ابن القيم: على أن في الاحتجاج بتفسير التابعي عن الإمام أحمد روايتين. ومن تأمل كتب الأئمة، ومن بعدهم، وجدها مشحونة بتفسير التابعي[4].

وسيأتي عند الكلام على تقديم فتاوى الصحابة على التابعين الترجيح بعدم الاعتداد بقول التابعي. وينبني على ذلك عدم الاحتجاج بتفسيره.

وعلى كل نخلص: إلى أن لأحمد في المسألة روايتين، والذي ينبغي ملاحظته أن أحمد رحمه الله شديد الاتباع لمن سلفه، وكان يكره أن يقول في

---

(١) أي أن الأخذ بأقوال التابعين محمول على ما أجمعوا عليه، وعدم الأخذ محمول على عدم تحقق إجماعهم، وهذا ترجيح لرواية عدم الأخذ بتفسير التابعين وأقوالهم. وانظر «العدة» ورقة: ١٠١.

(٢) «الواضح» الجزء الثاني ورقة: ١٧٠.

(٣) «المسودة»: ١٧٧.

(٤) «إعلام الموقعين» ٤/١٥٦.

مسألة ليس له فيها سلف. وسبق أن ذكرنا أن كتب التفسير مشحونة بتفسير التابعين، وابن تيمية رحمه الله يذكر أن كثيراً من الأئمة رجع إلى تفسير التابعين قال في ذلك:

إذا لم تجد التفسير في القرآن، ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جَبر، فإنه كان آية في التفسير، كما قال محمد بن إسحاق: حدثنا أبان بن صالح، عن مجاهد، قال: عَرضتُ المصحف على ابن عباس ثلاث عَرضات من فاتحته إلى خَاتمته، أُوقفه عند كُل آية، وأسأله عنها[1]. وبه إلى الترمذي قال: حدثنا الحُسين ابن مَهدي البصري، حدثنا عبد الرزاق، عن مَعمر عن قَتادة، قال: ما في القرآن آية إلا وقَد سمعتُ فيها شَيئاً[2]. وبه إليه قال: حدثنا ابن أبي عمر، حَدثنا سُفيان بن عُيينة، عن الأَعمش، قال: قال مجاهد: لو كنتُ قرأتُ قراءة ابن مَسعود لم أَحتج أن أسأل ابنَ عباس عن كثير من القرآن مما سألت[3]. وقال ابن جرير: حدثنا أبو كُريب قال: حدثنا طَلْق بن غنام، عن عثمان المالكي، عن ابن أبي مُلَيكة، قال: رأيتُ مجاهداً سأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه، قال: فيقول ابن عباس: اكتب، حتى سأله عن التفسير كله[4]. ولهذا كان سفيان الثوري يقول: إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به.

وكسعيد بن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، ومَسروق بن الأجدع، وغيرهم من التابعين، وتابعيهم، ومن بعدهم، فتذْكَرُ أقوالُهم في الآية، فيقعُ في عباراتهم تباين في الأَلفاظ، يحسبها من لا علم له اختلافاً، فيحكيها أقوالاً، وليس كذلك، فإن منهم من

(١) أخرجه ابن جرير في «التفسير» ١/ ٩٠.
(٢) أخرجه الترمذي (٤٠٢٥) في تفسير القرآن: باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه.
(٣) أخرجه الترمذي (٤٠٢٦) في تفسير القرآن: باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه.
(٤) أخرجه الطبري في «التفسير» ١/ ٩٠.

يعبر عن الشيء بلازمه أو نظيره، ومنهم من ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنى واحد في كثير من الأماكن، فليتفطن اللبيب لذلك، والله الهادي.

وقال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون في التفسير؟ يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح. أما إذا أجمعوا على الشيء، فلا يرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا، فلا يكون قول بعضهم حجةً على بعض، ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن، أو السنن، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك...[1].

والخلاصة في هذا:

١ - أن الحنابلة ينقلون عن أحمد رحمه الله روايتين في الاحتجاج بتفسير التابعي وقبوله.

٢ - لكنهم يرجحون عدم الاحتجاج به، لأن كلامه فيه أصرح وأوضح كما تقدم النقل عنه، ويحملون الرواية الأخرى على إجماعهم، كما ذكر ذلك القاضي، وكما يفهم من كلام ابن تيمية أيضاً.

٣ - ولكن ابن عقيل يرد هذا المحمل، لأنه لا مَزِيّة لأحمد على غيره، فكل العلماء يحتجون بإجماعهم ويقبلونه، ولكن لا وجه لهذا الرد، لأن القاضي ومن وافقه من الحنابلة لم يقصروا قبول إجماعهم على أحمد رحمه الله وحده.

٤ - وعلى هذا: إذا اختلف التابعون في تفسير الآية، فلا يكون قول بعضهم حجة على الآخرين، ولا على من بعدهم.

٥ - ويرجع في تفسير الآية إلى السنن، أو أقوال الصحابة، أو اللغة العربية.

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٣/٣٦٨-٣٧٠.

تفسير القرآن على مقتضى اللغة

نزل القرآن بلغة العرب، ففهموه، وعملوا به. ومنه ما يفهم بمجرد الفهم اللغوي، وهو ما لم يرد فيه نقل لمعان شرعية، وما لم يكن أيضاً مما يحتاج إلى بيان من السنة، والقارىء للقرآن يفهم كثيراً من الآيات على مقتضى اللغة، دون الرجوع إلى غيرها.

وقد نُقل عن ابن عباس قوله: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله.

وقد نقل عن الإمام أحمد رحمه الله أنه فسَّر بعض الآيات، قال القاضي: إن أحمد فسر بعض الآيات على مقتضى اللغة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا﴾ [طه: ٤٦] وقال: هو جائز في اللغة، يقول الرجل: سأجري عليك رزقاً، أي: أفعل بك خيراً[1]. وقال أيضاً: تفسير روح الله، أنها روح خلقها الله تعالى، كما يقال: عبدالله، وسماء الله، وأرض الله.

ونقل الفَضل بن زياد عنه، وقد سُئل عن القرآن تمثل له الرجال بشيء

---

(١) جاء في كتاب «الرد على الجهمية والزنادقة» للإمام أحمد: وأما قوله لموسى: (إنني معكما أسمع وأرى) وقوله في موضع آخر: (إنا معكم مستمعون)، فقالوا: كيف قال: (إنني معكما)، وقال في آية أخرى: (إنا معكم مستمعون)؟ فشكوا في القرآن من أجل ذلك. فنقول: أما قوله: (إنا معكم) فهذا مجاز في اللغة، يقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقاً، إنا سنفعل بك كذا. وأما قوله: (إنني معكما أسمع وأرى) فهو جائز في اللغة؛ يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقاً، أو سأفعل بك خيراً «شذرات البلاتين» الصفحة ١٤.

ووجه كلام القاضي: أن أحمد رحمه الله قال في جوابه عما شكت فيه الزنادقة من القرآن: إنه جائز لغة. وله نظائر ذكرها، واستنبط منه القاضي الجواز، لا أنه فسر الآية ذاتها.

من الشعر. قال: ما يعجبني. فظاهر هذا المنع. وقد اختار القاضي رحمه الله جواز تفسير القرآن على مقتضى اللغة[1]. ونقل عنه هذا الكلام ابن عقيل في كتابه «الواضح[2]». ولم يزد عليه شيئاً.

وفي «المسودة» نقل أبو البركات كلام القاضي أولاً، وعلق على قوله: فظاهر هذا المنع. فقال[3]: وعندي أن هذا لا يقتضي، بل يفيد الكراهة، أو يحمل على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معان صالحة محتملة يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلافه. وحكى الحلواني[4] القول بالمنع وجهاً لأصحابنا، وذكر القاضي في «التمام» في كتاب الصلاة في ذلك روايتين. وقال: أصحهما أنه لا يجوز.

وبهذا يتضح أن في المسألة روايتين. وقد اختلف النقل عن القاضي رحمه الله، فالظاهر من كلامه في «العدة» أنه يختار الجواز، إذ ذكر ما نقل عن أحمد، واستدل لجواز ذلك، وذكر أدلة المخالفين، وردّ عليها. ومن مناقشته وردّه استنبطنا اختياره للجواز، وإن كان ذكر الرواية الأخرى عن أحمد، وقال عنه: فظاهر هذا المنع.

وما جاء في «المسودة» نقلاً عن القاضي في كتاب «التمام» يفيد أن القاضي صحح المنع، وهو متعارض مع ما يتبادر للقارىء من كلامه في «العدة» الذي سبق أن أشرنا إليه.

أما ابن تيمية رحمه الله، فاختار الجواز في ذلك. فقد نقل آثاراً عن السلف في تحرّجهم من تفسير آيات سئلوا عنها، وحملها على أنهم تحرجوا من القول فيما لا يعلمونه. قال في ذلك: هذه الآثار الصحيحة، وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرجهم من الكلام في التفسير بما لا علم لهم به. وأما

(١) «العدة» ورقة: ١٠٠ وما بعدها.
(٢) الجزء الثاني ورقة: ١٧٠.
(٣) «المسودة»: ١٧٦.
(٤) محمد بن علي بن محمد الحلواني، أبو الفتح الفقيه الزاهد، ممن تفقه عليهم القاضي أبو يعلى، وله مصنفات في الفقه والأصول. توفي سنة (٥٠٥) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ١٠٦/١.

من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً، فلا حرج عليه، ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوالٌ في التفسير ولا منافاة، لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه. وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يفهمه لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران:١٨٧]. ولما جاء في الحديث المروي من طرق: «مَنْ سُئِلَ عن علمٍ، فكتمه، أُلجِمَ يوم القيامة بلجامٍ من نار»(١).

وقال ابن جرير: حدثنا ابن بشار، حدثنا مُؤمل، حدثنا سفيان، عن أبي الزِّناد، قال: قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، والله سبحانه وتعالى أعلم(٢).

والخلاصة مما تقدم: أن للحنابلة قولين في جواز تفسير القرآن على مقتضى اللغة، هما روايتان عن الإمام أحمد، ذكرهما القاضي، وابن عقيل، وغيرهما من الحنابلة. والذي يرجح ويختار الجواز يحمل ما روى عن أحمد في قوله ـ وقد سئل عن القرآن يتمثل له الرجل بشيء من الشعر ـ: «ما يعجبني» على الكراهة، فلفظ: «ما يعجبني» محتمل الكراهة والحرمة. وما نقل عنه في الجواز صريح، أو أن المراد تفسير القرآن على أوجه من العربية نادرة تصرف الآية عن ظاهرها لذلك فهذا يمنع منه.

والذي أرجحه القول بالجواز، لأن القرآن خاطب العرب بلغتهم، ومقتضى التكليف أن يفهموا ما خاطبهم به.

وذلك فيما لم يرد فيه نقل لمعان شرعية اصطلاحية. وهذا ما نص عليه ابن عباس في أوجه تفسير القرآن، حيث قال: ووجه تعرفه العرب من كلامها. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ١/١٦١، وأبو داود (٣٦٥٨)، والترمذي (٢٦٥١) وحسنه، وصححه ابن حبان (٩٥)، وله شاهد من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص صححه ابن حبان (٩٦)، والحاكم ١/١٠٢، ووافقه الذهبي.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٣/٣٧٤-٣٧٥.

تفسير القرآن بالرأي

جاءت النصوص الكثيرة تنهى عن الخوض في كتاب الله بغير علم، وقد تحرج الصحابة. ومن تبعهم بإحسان من سلف هذه الأمة وخَلَفِها من القول في القرآن بغير علم، ذلك أن تفسير كلام الله تجب الدقة فيه والتحري، وتتبع ما جاء عن الله على لسان رسول الله ﷺ بياناً لذلك وتفسيراً. والتفسير بمجرد الرأي منعه الأصوليون في المذهب الحنبلي.

قال القاضي: تفسير القرآن بالرأي والاجتهاد غير جائز، لقوله تعالى: ﴿وأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]. وقال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. فأضاف البيان إليه.

وذكر شيئاً من الأحاديث والآثار التي تمنع من الخوض في القرآن بالرأي. ولم ينقل عن أحمد في المسألة شيئاً.

وابن تيمية رحمه الله شدد في المسألة، وذكر: أن تفسير القرآن بمجرد الرأي حرام، وإن فسر بغير علم، فقد سلك غير ما أمر به، ولو أصاب المعنى في نفس الأمر، فهو مخطىء. قال في ذلك: تفسير القرآن بمجرد الرأي حرام، حدثنا مؤمَّل، حدثنا سفيان، حدثنا عبد الأعلى، عن سعيد بن جُبير، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قال في القُرآن بغير علمٍ فَليتبوّأ مقعَده مِن النار»(١).

---

(١) أخرجه أحمد ١/٢٣٣، والترمذي (٢٩٥١)، والطبري (٧٣) و(٧٤) و(٧٥) و(٧٦) و(٧٧).
وإسناده ضعيف، لضعف عبد الأعلى وهو ابن عامر الثعلبي، قال أحمد: ضعيف الحديث، ربما

وبه إلى الترمذي قال: حدثنا عَبدُ بن حُميد، حدثني حسان بن هلال، قال: حدثنا سُهيل أخو حزم القُطَعي، قال: حدثنا أبو عِمْران الجَوْني، عن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن قَالَ في القرآنِ برأيه فأصابَ فقد أخْطأ»(١).

قال الترمذي: حديثٌ غريب، وقد تكلم بعض أهل الحديث في سُهيل ابن أبي حزم.

وهكذا روي عن بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، وغيرهم أنهم شَددوا في أن يفسر القرآن بغير علم.

وأما الذي رُوي عن مجاهد، وقَتادة، وغيرهما من أهل العلم أنهم فَسّروا القرآن، فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن، وفسروه بغير علم، أو من قِبل أنفسهم، وقد روي عنهم ما يدل على ما قلنا إنهم لم يقولوا من قِبل أنفسهم بغير علم، فمن قال في القرآن برأيه؛ فقد تكلّف ما لا علم له به، وسلكَ غير ما أُمر به، ولو أصاب المعنى في نفس الأمر؛ لكان قد أخطأ. لأنه لم يأتِ الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل، فهو في النار، وإن وافق حكم الصواب في نفس الأمر، لكن يكون أخفَّ جرماً ممن أخطأ. والله أعلم.

وهكذا سَمى الله تعالى القَذَفة كاذبين فقال: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمُ الكاذِبُونَ﴾ [النور: ١٣] فالقاذف كاذب، وإن كان قد قذف من زنى في نفس الأمر، لأنه أخبر بما لا يحل له الإخبار به، وتكلّف ما لا علم له به. والله أعلم.

رفع الحديث وربما وقفه. وقال أبو حاتم: ليس بالقوي. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال ابن عدي: يحدث بأشياء لا يتابع عليها. وضعفه ابن سعد وابن معين ويعقوب بن سفيان.

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٥٢)، والترمذي (٢٩٥٣)، والطبري (٨٠)، وإسناده ضعيف لضعف سهيل أخي حَزم القُطَعي. ضعفه أحمد والبخاري وأبو حاتم.

ولهذا تحرّج جماعة من السلف عن تفسير ما لا علم لهم به[1] ا.هـ.

والخلاصة من ذلك: أن الحنابلة رحمهم الله يمنعون تفسير القرآن بمجرد الرأي، وبدون علم، وهذه طريقة سلف هذه الأمة من الصحابة ومن بعدهم في تحرجهم وتشددهم في القول في كتاب الله بدون علم، وأما إذا كان التفسير على مقتضى اللغة على ما تقدم، فهذا لا يُقال عنه: تفسير بالرأي، أو بلا علم، بل هو تفسير بعلم، لأن الله خاطب الأمة بلغتها وكلفها بما ورد في خطابه، فلا بد من تنزيله على مقتضى اللغة ما لم يرد نقل شرعي. والعالم باللغة ووجوهها عالم بجانب من جوانب التفسير، والله أعلم.

(١) «مجموع الفتاوى» ١٣/ ٣٧٠-٣٧١.

القراءة الشاذّة

تعريفها:

القراءة الشاذة: هي ما نقلت نقلاً غير متواتر، كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ» بزيادة كلمة: مُتَتابعات.

آراء جمهور العلماء في الاحتجاج بها:

ما نقل إلينا من القرآن نقلاً متواتراً، فقد أجمعت الأمة على الاحتجاج به، والعمل بموجبه، أما القراءة الشاذة، فقد اتفق العلماء على أنها ليست بقرآن، واختلفوا في الاحتجاج بها على قولين(١):

١ ـ القول الأول: إنها حجة، ويجب العمل بها. وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله.

٢ ـ إنها ليست بحجة، ولا يجب العمل بها، وهذا قول الشافعي رحمه الله.

آراء علماء الحنابلة في الاحتجاج بها:

تقدم رأي جمهور العلماء في الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وأنهم على قولين: قول يرى حجيتها، وقول لا يرى أنها حجة.

---

(١) «النووي على مسلم» ١٣١/٥.

والحنابلة يذكرون في كتبهم أن القراءة الشاذة حجة عندهم، وينتصرون لهذا القول، ويردون حجج المخالفين، وبعضهم يذكر لأحمد رحمه الله رواية أخرى: أنها ليست بحجة.

والآن نستعرض بعض كتب الأصول في المذهب الحنبلي لنبين ذلك:

١ ـ ذكر ابن قدامة رحمه الله الخلاف في المسألة، وحجة كل قول، واختار أنها حجة، وصحح ذلك، قال بعد أن ساق حجة من قال: إن ما نقل نقلاً غير متواتر ليس بحجة: والصحيح أنه حجة، لأنه يخبر أنه سمعه من النبي ﷺ، فإن لم يكن قرآناً فهو خبر. ا. هـ، وبين ذلك، ثم رد على حجة القائلين بأنه ليس بحجة[1].

٢ ـ وكذلك فعل نجم الدين الطوفي في شرحه على مختصر الأصول حيث قال: المنقول آحاداً نحو: «فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعاتٍ» وهي قراءة ابن مسعود، حجة عندنا، وعند أبي حنيفة خلافاً للباقين ا. هـ. ثم استدل على أنها حجة، وذكر حجة المخالف ورد عليها[2].

٣ ـ والفتوحي رحمه الله ذكر أن ما صح مما لم يتواتر حجة عند أحمد، ونقل عن ابن مفلح الحنبلي رأيه بالاحتجاج بها، وفي الأخير ذكر رواية ثانية عن أحمد: بأنها ليست حجة قال في ذلك: وعن أحمد والشافعي ومالك رواية: ليست بحجة[3].

٤ ـ وقد أشار ابن تيمية لخلاف العلماء رحمهم الله في الاحتجاج بما لم يتواتر من القراءات، ولم يشر لرأي أحمد، ولا أصحابه في المسألة، بل ذكر أن طائفة من العلماء تقول: إن خبر الواحد يجب العمل به في الأحكام العملية دون العلمية، كالوعيد ونحوه، لأنها لا تثبت إلا بما يفيد العلم

---

(١) «روضة الناظر» مع شرحها ١/١٨١.
(٢) «شرح الطوفي على الأصول» ٢/٢٥.
(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٢٠٤ من الملحق.

قطعاً. قال: ومثله احتجاجُ أكثرِ العلماء بالقراءات التي صحت عن بعض الصحابة مع كونها ليست في مصحف عثمان رضي الله عنه، فإنها تضمنت عملاً وعلماً، وهي خبر واحد صحيح، فاحتجوا بها في إثبات العمل، ولم يثبتوها قرآناً، لأنها من الأمور العلمية التي لا تثبت إلا بيقين[1]. ا.هـ.

ونستخلص مما تقدم:

١ ـ أن الأصوليين من الحنابلة يرون حجية القراءة الشاذّة، ووجوب العمل بها، وينتصرون لهذا القول، ويردون وجهة المخالف.

٢ ـ أن بعضهم ذكر رواية أخرى عن أحمد رحمه الله مفادها عدم الاحتجاج بالقراءة الشاذّة كما هو مذهب الشافعية رحمهم الله.

٣ ـ وعلى هذا يكون لأحمد في المسألة قولان. إلا أن الراجح في مذهبه الاحتجاج بها، وهو الذي يؤيده جمهور أصحابه.

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠/ ٢٦٠.

الأدلّـــة

تقدم في رأي الجمهور والحنابلة انحصار الخلاف في حجية القراءة الشاذّة في قولين:

حُجيتها، وعدم حجيتها.

وفيما يلي نسوق ما استدل به كل فريق:

(أ) أدلة القائلين بأنها ليست حجة:

حجة هذا القول: أن الرسول ﷺ قد كلف بتبليغ القرآن لطائفة تقوم الحجة بقولهم، فالناقل للقراءة الشاذّة؛ إنْ نَقَلَها على أنها قرآن فهو باطل لما تقدم، وإن لم ينقلها كذلك، فهي مترددة بين أن تكون خبراً، وبين أن تكون مذهباً له، ومع التردد يسقط الاحتجاج، وهذا بخلاف خبر الواحد، فإنه لا تردد فيه.

ومنهم من يقول: إنه نقلها على أنها قرآن، فلما بطل كونها قرآناً، بطل الاحتجاج بها مطلقاً.

(ب) حجة القائلين بأنها حجة :

وحجة هذا القول: أنه وإن لم يثبت كونها قرآنـاً، فلا أقـل من كونها خبراً، والعمل يجب بخبر الواحد. ونوقش هذا الدليل بالفارق بينها وبين الخبر كما تقدم.

قال الآمدي في سياق مناقشة الموجبين للعمل بالقراءة الشاذة لمخالفيهم:

غايته أنه غير مُجمَع على العمل به، لعدم تواتره، وإن لم يصرح بكونه قرآناً أمكن أن يكون من القرآن، وأمكن أن لا يكون، لكونه مذهباً له كما ذكرتموه. وهو حجة بتقدير كونه قرآناً، وبتقدير كونه خبراً عن النبي ﷺ، وهما احتمالان. وإنما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهباً له، وهو احتمال واحد. ولا يخفى أن وقوع احتمال من الاحتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه.

سلمنا أنه ليس بقرآن، وأنه متردد بين الخبر، وبين كونه مذهباً له، إلا أن احتمال كونه خبراً راجح، لأن روايته له موهمة بالاحتجاج به، ولو كان مذهباً، لصرح به نفياً للتلبيس على السامع المعتقد كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة أو لا؟

وأجاب على هذا الاستدلال، وقال: أجمع المسلمون على أن كل خبر لم يصرح بكونه عن النبي ﷺ ليس بحجة، وما نحن فيه كذلك، ولا يخفى أن الحمل على المذهب مع أنه مُختَلف في الاحتجاج به أولى من حمله على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبرية، مع أنه ليس بحجة بالاتفاق، كيف وفيه موافقة النفي الأصلي، وبراءة الذمة من التتابع بخلاف مقابله، فكان أولى[1] ا.هـ.

ويمكن تلخيص دليل الحنفية: بأن القراءة الشاذة نقلها عن النبي ﷺ عدل، فيجب قبولها كسائر منقولاته، وقد ورد في كتاب «التحرير»: أن القول المحرر عن الشافعي الاحتجاج بها، كقول الحنفية[2].

ونقل شارح التحرير قول الشافعي: ذكر الله الأخوات من الرضاع بلا توقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما نزل به القرآن[3]، فهو وإن

(١) «الإحكام» للآمدي ١/١٦١-١٦٢، «المستصفى» ١/٦٥، «روضة الناظر» مع شرحها: ١/١٨١، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢١.

(٢) «تيسير التحرير» ٣/٩.

(٣) أخرج مسلم (١٤٥٢) عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: كان فيما أنزل في القرآن: (عشر رضعات معلومات يحرمن)، ثم نسخت بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهنَّ فيما يقرأ من القرآن.

لم يكن قرآناً، فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله ﷺ، لأن القرآن لا يأتي به غيره[1].

والراجح في نظري وجوب العمل بها وكونها حجةً، وإن لم تكن قرآناً، لأن وجوب العمل أحوط من جانب، ولأن الناقل لها عدل، ولو نقلها خبراً، لوجب قبول خبره، ويبعد أن تكون مجرد رأي له، لأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتحرجون من القول في القرآن بدون علم، على أن الحنابلة، يعتبرون قول الصحابي، ويحتجون به. فعلى تقدير أنها مذهب له، فقد قيل بوجوب العمل به. والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) «تيسير التحرير» ٣/٩.

ثمرة الخلاف في العمل بالقراءة الشاذة

للاختلاف في حجية القراءة الشاذّة والعمل بها آثار عملية، نشير إلى النقطتين التاليتين منها:

١ ـ التتابع في صوم كفارة اليمين:

رويت قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في صوم كفارة اليمين على النحو التالي: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعاتٍ». وقيدُ التتابع غير متواتر. فاختلف العلماء في اشتراط التتابع في صوم الأيام على قولين:

الأول: وجوب التتابع في الصيام، وأن الانقطاع قبل تمام ثلاثة أيام يبطل الصيام، ولا بد من الاستئناف.

الثاني: عدم اشتراط التتابع، وأنه لو صام الأيام الثلاثة متفرقة لأجزأ.

ومرد النزاع: الاختلاف في وجوب العمل بالقراءة الشاذّة. فمن يوجب العمل بها، أوجب التتابع استناداً لقراءة ابن مسعود، ومن لا يرى العمل بها لا يوجب التتابع للإطلاق في الآية.

٢ ـ فساد الصلاة وعدمه في القراءة بها في الصلاة:

القراءة الشاذة إذا قرىء بها في الصلاة هل تفسد الصلاة أو لا؟ اختلف العلماء في ذلك. والخلاف مفرّع على الخلاف في حجية القراءة الشاذة:

فالحنفية الذين يقولون بحجية القراءة الشاذة، ووجوب العمل بها اختلف النقل عنهم في ذلك: فابن نجيم في شرحه على «المنار» يذكر الاتفاق على عدم الاكتفاء بالقراءة الشاذة في الصلاة، وينقل عن السرخسي فساد الصلاة بها،

ويقول: إن المذكور في كتب الفروع عدم الفساد مطلقاً. وحمل ذلك على ما إذا كان ذكراً. قال في ذلك ابن نجيم في شرحه على «المنار»: فالاتفاق على عدم الاكتفاء بها في الصلاة، وفي أصول شمس الأئمة: أن الصلاة تفسد بها، والمذكور في الفروع عدم الفساد مطلقاً، فيحمل الأول على ما إذا كان قصة، والثاني على ما إذا كان ذكراً. وهو أولى من القول ببطلان إطلاقهم، كما وقع في «التحرير»[(١)] ا. هـ.

والسرخسي في أصوله يرى بطلان الصلاة بالقراءة الشاذة، لأنه لم يثبت كونها قرآناً، وما لم يكن كذلك، فتلاوته كتلاوة خبر، فيكون مفسداً للصلاة. قال في ذلك: لأن ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العِيان، ولا يثبت بمثله قرآن مطلقاً، ولهذا قالت الأمة: لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود، لم تجز صلاته. لأنه لم يوجد فيه النقل المتواتر، وباب القرآن باب تعيين وإحاطة، فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآناً.

وما لم يثبت كونه قرآناً، فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر، فيكون مفسداً للصلاة[(٢)]. ا. هـ.

وقال أيضاً: فإن قيل: فقد أثبتم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». كونه قرآناً في حق العمل به، ولو لم يوجد فيه النقل المتواتر، ولم تثبتوا في التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن في حكم العمل، وهو وجوب الجهر بها في الصلاة. وتأدي القراءة بها، قلنا: نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآناً، وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسوله الله ﷺ لِعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعاً من رسول الله ﷺ، وخبره مقبول في وجوب العمل به، وبمثل هذا الطريق لا يمكن إثبات الحكم في التسمية، لأن برواية الخبر ـ وإن علم صحته ـ لا يثبت حكم جواز الصلاة[(٣)]. ا. هـ.

---

(١) «فتح الغفار» ١/١١.
(٢) «أصول السرخسي» ١/٢٨٠.
(٣) نفس المصدر ١/٢٨١.

وعلى هذا، فالقائل بحجيتها وفساد الصلاة بقراءتها، يبني الفساد على انتفاء قرآنيتها لا على عدم حجيتها، والعمل بها.

فالحنفية - كما تقدم - يقولون بحجية القراءة الشاذة، ووجوب العمل بها.

أما الحنابلة، فقد ذكروا روايتين عن الإمام أحمد: إحداهما: جواز القراءة في الصلاة بما لم يتواتر، والأخرى: عدم الجواز.

ومنهم من يرجح بطلان الصلاة بها، ومنهم من يرجح عدم البطلان:

١ - فابن تيمية رحمه الله ذكر الروايتين، ووجهة كل رواية، ولم يصرح باختياره لإحداهما، وقد ذكر الفتوحي عنه أنه يختار صحة الصلاة بها، كما سيأتي في سياق كلام الفتوحي، ومما قاله ابن تيمية في المسألة:

وأما القراءة الشاذّة الخارجة عن رَسم المصحف العثماني: مثل قراءة ابن مسعود، وأبي الدرداء رضي الله عنهما: «واللَّيْلِ إذَا يَغْشَى، والنَّهارِ إذِا تَجَلَّى والذَّكرِ والأنْثَى»[١]. كما ثبت في الصحيحين، ومثل قراءة عبدالله: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وكقراءته: «إن كانت إلا زَقية واحدة»[٢]، ونحو ذلك، فهذه إن ثبتت عن بعض الصحابة، فهل يجوز أن يقرأ بها في الصلاة؟ على قولين للعلماء، هما روايتان مشهورتان عن الإمام أحمد، وروايتان عن مالك:

إحداهما: بجوازها، لأن الصحابة والتابعين كانوا يقرؤون بهذه الحروف في الصلاة.

الثانية: لا يجوز ذلك، وهو قول أكثر العلماء، لأن هذه القراءات لا تثبت متواترة عن النبي ﷺ وإن ثبتت، فإنها منسوخة بالعرضة الأخيرة، فإنه قد ثبت في الصحاح عن عائشة، وابن عباس رضي الله عنهما أن جبريل عليه السلام كان يعارض النبي ﷺ بالقرآن في كل عام مرة، فلما كان العام الذي قُبِض فيه

(١) سورة الليل: ١-٣، والمتواترة: (وما خلق الذكر والأنثى).
(٢) سورة يس: ٢٩، والمتواترة: (إن كانت إلا صيحة واحدة). والزَّقية - بفتح الزاي -: الصيحة. «القاموس المحيط» ٤/ ٣٣٩.

ﷺ عرضه به مرتين، والعرضة الآخرة هي قراءة زيد بن ثابت وغيره، وهي التي أمر الخلفاء الراشدون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، بكتابتها في المصاحف. وكتبها أبو بكر وعمر في خلافة أبي بكر في صحف، أمر زيد بن ثابت بكتابتها، ثم أمر عثمان في خلافته بكتابتها في المصاحف، وإرسالها إلى الأمصار، وجمع الناس عليها باتفاق من الصحابة، مثل علي وغيره[(١)]. ا.هـ.

٢ ـ أما ابن القيم رحمه الله، فهو يرجح صحة الصلاة بالقراءة الشاذة، وجواز ذلك، فقد ذكر الأقوال في ذلك، والروايتين المنصوصتين عن الإمام أحمد.

قال في المسألة: بل لو قرأ بقراءة تَخرج عن مصحف عثمان، وقد قرأ بها رسول الله ﷺ والصحابة بعده، جازت القراءة بها، ولم تبطل الصلاة بها على أصح الأقوال. والثاني: تبطل الصلاة بها، وهاتان روايتان منصوصتان عن الإمام أحمد، والثالث: إنْ قرأ بها في ركن، لم يكن مؤدياً لفرضه، وإن قرأ بها في غيره لم تكن مبطلة. وهذا اختيار أبي البركات ابن تيمية، قال: لأنه لم يتحقق الإتيان بالركن في الأول، ولا الإتيان بالمبطل في الثاني[(٢)]. ا.هـ.

٣ ـ والفتوحي ذكر الخلاف، وما رُوي عن أحمد في المسألة، وصحح أن الصلاة لا تصح بالقراءة الشاذة، قال في ذلك: وما كان مما ورد غير متواتر، وهو ما خالف مصحف عثمان، ليس بقرآن، ولا تصح الصلاة به على الأصح، وذكر رواية أخرى، أنها تصح حيث قال: وعنه تصح.

ورواه ابن وهب، عن مالك، واختاره ابن الجوزي، والشيخ تقي الدين، وبعض الشافعية، لصلاة الصحابة به بعضهم خلف بعض، وكان المسلمون يصلون خلف أصحاب هذه القراءات كالحسن البصري، وطَلحة بن مصرف، والأعمش، وغيرهم من أضرابهم، ولم ينكر ذلك أحد عليهم، واختار المجد أنها لا تجزىء عن ركن القراءة.

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٣/٣٩٤-٣٩٥.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤/٢٦٣.

وقال أيضاً: وتكره قراءته، أي قراءة ما صح من غير المتواتر، نص عليه الإمام أحمد، وقدمه ابن مفلح في فروعه وغيره، نحو قوله تعال: «والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى، والذكر والأنثى[1]». ا.هـ.

وهذا في القراءة في غير الصلاة.

أما في الصلاة، فتقدم عن أحمد روايتان في المسألة: أصحهما: أنها لا تصح بها. والخلاصة في ذلك:

١ ـ أن الجمهور من العلماء يرون فساد الصلاة بالقراءة الشاذة.

٢ ـ وأن القائلين منهم بحجيتها يبنون الفساد على انتفاء قرآنيتها. لا على عدم حجيتها والعمل بها.

٣ ـ وأن للحنابلة رأيين في المسألة. هما روايتان عن الإمام أحمد:

إحداهما: جواز الصلاة بها.

والأخرى: عدم الجواز، وبعضهم يرجح الأولى، والبعض الآخر يرجح الثانية.

ومنهم من يفصل، ويقول: لا تجزىء عن ركن القراءة فقط.

والذي أرجحه عدم الجواز، وفساد الصلاة بالقراءة بها. ذلك أن شرط ما يتلى في الصلاة: أن يكون قرآناً، والقراءة الشاذة لم تثبت قرآنيتها، والقائلون بحجيتها في العمل ينزلونها منزلة أخبار الآحاد. وأخبار الآحاد لا تجوز الصلاة بها إجماعاً. والله أعلم.

(١) «شرح الكوكب المنير»: ٢٠٤ من الملحق.

الفصل الثالث

في مباحث خاصة بالسنة

معنى السنّة

(أ) معناها في اللغة:

السنة في اللغة: الطريقة، ومنه قوله ﷺ: «من سَنَّ في الإسلام سنة حَسنة فله أَجرُها، وأجرُ مَن عَمِل بها»[1].

ويسمى بها أيضاً: العادة والسيرة.

قال في «البدر المنير»: السنة: السيرة، حميدة كانت، أو ذميمة. وقال في «القاموس»: السنة: السيرة، ومن الله تعالى: حكمه وأمره ونهيه[2].

وقال الكسائي: معناها الدوام. ومنه قولهم: سننتُ الماءَ إذا واليت صَبَّه.

(ب) معناها الاستعمالي:

للسنة في الاستعمال الاصطلاحي أكثر من إطلاق:

١ ـ فعند الفقهاء: تُطلق تارة على ما يقابل الفرض، كفروض الوضوء، والصلاة، والصوم، وسُننها. ومنهم من يطلقها على ما ليس بواجب، فتشمل

---

(١) قطعة من حديث مطول أخرجه مسلم (١٠١٧) في الزكاة: باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، والنسائي ٥/٧٥، ٧٦، في الزكاة: باب التحريض على الصدقة من حديث جرير بن عبدالله البجلي.

(٢) «تصويب أخطاء شرح الكوكب المنير»: ٢١٠.

المندوب والمستحب، وتطلق على ما كان من العبادات نافلةً منقولة عن النبي ﷺ.

وقد تطلق على ما يقابل البدعة، فيقال: أهل السنّة، وأهل البدعة. ومنه قول الفقهاء: طلاق السنة كذا، وطلاق البِدعة كذا.

والسنة في فقه الحنفية: ما واظب النبي ﷺ على فعله مع تركٍ ما بلا عُذرٍ.

٢ ـ وعند المحدثين: ما أُثِرَ عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خُلقية، أو صفة خَلْقية أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها، وهي بهذا تُرادف الحديث عند بعضهم(١).

وأوسع إطلاقات السنة إطلاق المحدثين، لأنهم لا يقصرونها على إفادة حكم شرعي فقط.

وقد ذكر ابن تيمية أن الحديث عند الإطلاق ينصرف إلى ما حدّث به عن رسول الله ﷺ بعد النبوة، من قوله، وفعله، وإقراره. سواء كان خبراً، أو تشريعاً. وقال: إنه المقصود بعلم الحديث. ثم ذكر أنه قد يدخل فيها بعض أخباره قبل النبوة، وبعض سيرته قبل نبوته، كتحنّثه بغار حِراء، وحُسن سيرته، وذكر أن ما كان قبل النبوة لا يذكر ليؤخذ شرعاً. وإنما الذي فرض على الأمة الإيمان والعمل به ما جاء بعد النبوة(٢).

٣ ـ وعند الأصوليين: ما صدر عن الرسول ـ ﷺ ـ غير القرآن من قول، أو فعل، أو تقرير في غير الأمور الطبعية.

شرح التعريف:

(أ) فالقول: ما تكلم به رسول الله ﷺ في مختلف المناسبات مما يتعلق بتشريع

---

(١) «قواعد التحديث»: ٣٥-٣٨، «توجيه النظر»: ٢.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٨/٦-١٢.

الأحكام، كقوله ﷺ: «لا وَصية لِوارِث»[1]، ولو كان القول أمراً بكتابة، كأمره ﷺ بالكتابة يوم الحديبية[2].

(ب) والفعل: ما فعله ﷺ في مختلف المناسبات مما يتعلق بتشريع الأحكام. ككيفية صلاته، وحَجّه، ونحو ذلك.

ويدخل في الفعل الإشارة منه ﷺ، كما في حديث كعب بن مالك: تقاضى ابن أبي حَدْرَد ديناً له عليه في مسجد النبي ﷺ، وارتفعت أصواتهما حتى سمعهما النبي ﷺ، وهو في بيته، فخرج إليهما حتى كشف حجرته، فنادى: «يا كَعب» قال: لبيك يا رسول الله. فأشار إليه بيده: أن ضع الشطر من دينك، فقال كعب: قد فعلتُ يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «قُمْ فَاقْضِه» رواه البخاري ومسلم[3].

ومن الفعل أيضاً عمل القلب، فإذا نقل عن النبي ﷺ أنه أراد فعل شيء كان من السنة الفعلية، كما في حديث أنس: أراد النبيّ ﷺ أن يكتب إلى رَهط، أو أناس من العجم، فقيل: إنهم لا يقبلون كتاباً إلا بخاتم، فاتخذ خاتماً من فضة. رواه البخاري ومسلم[4].

ومن الفعل أيضاً الترك: فإذا نُقل عن النبي ﷺ أنه ترك كذا. كان من السنة الفعلية. كما ورد أنه ﷺ لما قُدّم إليه الضَّب، فأمسك عنه، وترك أكله؛

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة: ١٤٦.

(٢) أخرجه البخاري ٥/٢٤١، ٢٦٠ في الشروط: باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، وأحمد ٤/٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣١، وأبو داود (٢٧٦٥)، وفيه: «أمر النبي ﷺ الكاتب بكتابة الصلح بينه وبين سهيل بن عمرو».

(٣) أخرجه البخاري ٥/٢٢٦، ٢٢٨ في الصلح، ومسلم (١٥٥٨) في المساقاة: باب استحباب الوضع من الدَّين.

(٤) أخرجه البخاري ١٠/٢٧٣ في اللباس: باب اتخاذ الخاتم يختم به الشيء، ومسلم (٢٠٩٢) في اللباس والزينة: باب في اتخاذ النبي ﷺ خاتماً لما أراد أن يكتب إلى العجم.

أمسك الصحابة رضي الله عنهم وتركوه، حتى بين لهم أنه حلال، ولكنه يعافه[1].

قال الفتوحي: ولكن هذا النوع مقيد بتصريح الراوي بأنه ترك، أو قيام القرائن عند الراوي الذي يروي عنه أنه ترك[2].

ومن الفعل: الهَمُّ، فما همَّ النبي ﷺ بفعله، ولم يفعله، فهو داخل في فعله، لأنه لا يهمّ إلا بحقّ محبوب مطلوب شرعاً، ومنه همّه ﷺ بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة[3]، ومثل همّه بجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء، فثقل عليه، فتركه، كما رواه أبو داود والنسائي[4].

(جـ) والتقرير: ما أقره الرسول ﷺ من أفعالٍ صدرت عن بعض أصحابه بسكوت منه مع دلالة الرضى، أو بإظهار استحسان وتأييد، فمثال الأول: إقراره ﷺ لاجتهاد الصحابة في صلاة العصر في غَزوة بني قُريظة حين قال لهم: «لا يُصلّينَّ أحدٌ العصر إلا في بَني قُريظة»، فقد فهم البعض النهيَ على حقيقته، فأخرها إلى ما بعد المغرب، وفهم البعض أن المقصود الحث على

(١) أخرجه مالك ٢/٩٦٨ في الاستئذان: باب ما جاء في أكل الضب، والبخاري ٩/٥٧٢، ٥٧٤، ومسلم (١٩٤٥)، وأبو داود (٣٧٩٣)، والنسائي ٧/١٩٨ من حديث ابن عباس أن خالد بن الوليد أخبره أنه لما قُدّم الضب للرسول ﷺ، وعلم أنه ضب، رفع يده، فقال خالد بن الوليد: أحرام الضب يا رسول الله؟ قال: «لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه» قال خالد: فاجتررته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر فلم يَنهني.

(٢) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢١٢.

(٣) أخرجه مالك ١/١٢٩، ١٣٠ في صلاة الجماعة: باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ، والبخاري ٢/١٠٤، ١٠٨ في صلاة الجماعة: باب وجوب صلاة الجماعة، ومسلم (٦٥١) في المساجد: باب فضل صلاة الجماعة، وأبو داود (٥٤٨)، والترمذي (٢١٧)، والنسائي ٢/١٠٧ من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «أثقل صلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر، ولو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبواً، ولقد هممت أن آمر بالصلاة، فتقام، ثم آمر رجلاً فيصلي بالناس، ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة، فأحرّق عليهم بيوتهم بالنار».

(٤) أخرجه أبو داود (١١٦٤) في الصلاة: باب جماع أبواب صلاة الاستسقاء وتفريعها عن عبدالله ابن زيد، قال: استسقى رسول الله ﷺ وعليه خميصة سوداء فأراد رسول الله ﷺ أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها، فلما ثقلت قلبها على عاتقه. وأخرجه النسائي ٣/١٥٦، مختصراً.

الاستعجال، فصلاها في وقتها، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعنّف واحداً منهم رواه البخاري ومسلم(١).

ومثال الثاني: إقراره ﷺ لطريقة معاذ في القضاء حينما بعثه إلى اليمن إذ قال: «كيف تَقضي إذا عَرض لك قَضاء»؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله»؟ قال: فَبِسُنّة رسول الله، قال: «فإن لم تجد في سُنَّةِ رسول الله، ولا في كتاب الله» قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: «الحمدُلله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رَسولَ الله»(٢).

ومن الاستحسان: البشر والسرور والفَرح: وهذا أعلى أنواع التقرير. ومثاله ما جاء في قصة أسامة وأبيه زَيد، فقد كان أسامة أسودَ شديدَ السواد، وزيد أبيض مثل القطن، وكانت أمه أم أيمن مولاة رسول الله ﷺ سوداء حَبشية، وكان الكفار يطعنون في نسب أسامة للتباين بين لونه ولون أبيه، فنظر مُجَزِّزٌ المُدْلجِي في أقدامهما، وقال: إنها من بَعض، والحديث روته عائشة، ونقل بعدة ألفاظ منها: أنها قالت: إن رسول الله ﷺ دخل عليَّ مسروراً تبرُقُ أساريرُ وَجهه، فقال: «ألم تَرَيْ أن مُجَزِّزا نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زَيد فقال: إن بعض هذه الأقدام لمن بعض» أخرجه البخاري ومسلم(٣).

(د) والمقصود بالأمور الطبعية: الأمور الجبلية، كالنوم والاستيقاظ، والقيام والقعود، والذهاب والرجوع، والأكل والشرب، ونحو ذلك، فإنها لا تعتبر من السنة، وبالتالي لا تعتبر تشريعاً للأمة، وغير الأمور الطبعية: الأحكام التشريعية، وقد يختلف العلماء في حكم فعل من أفعاله هل هو من باب الجِبِلّة،

---

(١) أخرجه البخاري ٧/٣١٣ في المغازي: باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ومسلم (١٧٧٠) في الجهاد: باب المبادرة بالغزو، من حديث عبدالله بن عمر. ووقع في مسلم: «الظهر» بدل «العصر» مع اتفاقهما على روايته عن شيخ واحد بإسناد واحد. راجع «الفتح».

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة (١٨٣).

(٣) أخرجه البخاري ٧/٦٩ في فضائل أصحاب النبي ﷺ: باب مناقب زيد بن حارثة، ومسلم (١٤٥٩)، وأبو داود (٢٢٦٧)، والترمذي (٢١٣٠)، والنسائي ٦/١٨٤ من حديث عائشة رضي الله عنها.

فيكون مباحاً بالنسبة للأمة، أو من باب الشرع الذي يتأسّى الناس فيه برسول الله ﷺ؟[١].

وقد تُطلق السنة على ما عمل عليه الصحابة، سواء وجد ذلك في الكتاب، أو السنة، أو كان اجتهاداً منهم، ومَثَّل الشاطبي لذلك بفعلهم في حد الخمر، وتضمين الصناع، وجمع المصحف، وتدوين الدواوين[٢]، واستدل لهذا الإطلاق بقول رسول الله ﷺ: «عَليكم بسُنتي وسُنةِ الخُلَفاء الراشدينَ المهديّين من بَعدي» أخرجه أبو داود والترمذي[٣].

ومردُّ هذا الاختلاف فيما تُطلق عليه السنة إلى الأغراض التي تُعنى بها كل فئة من أهل العلم:

فأهل الحديث: يُعنون برسول الله ﷺ الإمام الهادي، أسوة الأمة، فنقلوا كل ما يتصل به من سيرة، وخلق، وأخبار، وأقوال، وأفعال سواء أثبت ذلك حكماً شرعياً أم لا.

وعلماء الأصول: يبحثون في أدلة الأحكام وأصولها، فعُنوا بأقوال رسول الله ﷺ وأفعاله، وتقريراته التي تثبت الأحكام وتقررها.

وعلماء الفقه: عُنوا بدلالة أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله، وتقريراته، على الأحكام الشرعية الجزئية بالنسبة لأفعال العباد من وجوب أو حرمة أو إباحة[٤].

---

(١) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢١٥-٢١٦.
(٢) «الموافقات» ٤/٥.
(٣) أخرجه من حديث العرباض بن سارية: أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٨)، وقال: حديث حسن صحيح، وهو في «المسند» ٤/١٢٦، ١٢٧، وسنن الدارمي ١/٤٤، وابن ماجه (٤٣)، وصححه ابن حبان (١٠٢)، والحاكم ١/٩٦، ووافقه الذهبي.
وانظر في معنى السنة وإطلاقاتها والأمثلة على ذلك: «تصويب أخطاء شرح الكوكب المنير»: ٢١٠ وما بعدها، «إرشاد الفحول»: ٣٣، «مجموع الفتاوى» ١٨/٦ وما بعدها، «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: ٥٩ وما بعدها، «أصول الحديث ومصطلحه»: ١٧ وما بعدها، «الإحكام» للآمدي ١/١٦٩، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/٩٤-٩٥، «تيسير التحرير» ٣/١٩-٢٠، «فتح الغفار» ٢/٦٤ وما بعدها، «الموافقات» ٤/٣ وما بعدها، و٥٨ وما بعدها، «لسان العرب» و«القاموس» مادة سنن.
(٤) «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: ٦١.

منزلة السنّة

المراد بمنزلة السنة: حجيتها في ثبوت الأحكام، وأنها أصل من أصول الدين يجب الرجوع إليه.

فهي الأصل الثاني من أصول التشريع، وصاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام هو مبلغ رسالة الإسلام عن الله بقوله وفعله وتقريره.

والسنة: إما وحي، أو اجتهاد من الرسول ﷺ مَردّه الوحي، لأنه ﷺ لا يقرّ على خطأ، وعلى هذا، فالوحي: إما قرآن متلو مُتعبد بتلاوته، وإما سنة غير مُتعبد بتلاوتها.

قال ابن حزم في ذلك: لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فيه، فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله ﷺ: ﴿**وما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَىٰ**﴾ [النجم: ٣، ٤]، فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين: أحدهما: وَحي مَتلوٌ مؤلف تأليفاً معجز النظام، وهو القرآن. والثاني: وحي مروي منقول غير مؤلف، ولا معجز النظام، ولا متلو، ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا.

قال الله تعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ [النحل: ٤٤]، ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة القسم الأول ولا فرق[1].

(١) «الإحكام» ١/٨٧.

وابن القيم ذكر في قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الذين آمَنُوا أَطِيعُوا الله وأطيعُوا الرَّسُول﴾ [النساء: ٥٩، محمد: ٣٣]. أن طاعة الرسول ﷺ تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه[1].

فكون السنة هي الأصل الثاني من أصول التشريع، وكونها وحي يجب العمل به، وطاعة رسول الله ﷺ فيما جاء به، هو الذي درجت عليه الأمة، وأجمع الناس عليه.

ونلخص أدلة حجية السنة ووجوب العمل بما جاء فيها فيما يلي:

١ - من لوازم الإيمان بالرسالة قبول كل ما يرد عن الرسول ﷺ، وقد ثبتت رسالة محمد ﷺ بمعجزته وهي القرآن. ومن مقتضى الرسالة كون صاحبها معصوماً أميناً على شرع الله، والعصمة توجب التأسي بصاحبها عليه الصلاة والسلام.

٢ - القرآن الكريم ثبت أنه معجزة هذه الرسالة، وثبت أنه وحي من الله، وقد دل على وجوب طاعة رسولة الله ﷺ في كل ما جاء به. قال تعالى: ﴿ومَا آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوه وما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] وقال: ﴿فَلْيَحذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّها الذينَ آمنُوا أَطِيعُوا اللهَ وأَطيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩، محمد: ٣٣]. والآيات في هذا كثيرة، وكلها توجب طاعة رسول الله بإطلاق، والرد إليه عند التنازع، وقبول حكمه والتسليم به.

٣ - السنة:

وردت أحاديث كثيرة تدل على وجوب العمل بسنة رسول الله ﷺ، منها

(١) «اعلام الموقعين» ١/٤٨.

قوله: «تَركتُ فيكم أمرين لن تَضلّوا ما تمسكتم بهما(١): كتاب الله، وسنتي» أخرجه مالك في «الموطأ» بلاغاً(٢)، والحاكم عن ابن عباس وأبي هريرة. وقوله: «لا أُلفينَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمرُ من أمري، مما أمرتُ به أو نهيتُ عنه، فيقول: لا أَدري، ما وَجدنا في كتاب الله اتّبعناه».

وفي رواية: «يوشك الرجلُ مُتكئاً على أريكته يحدث بحديث فَيقول: بيننا وبَينكم كتاب الله عزَّ وجل، فما وجدنا فيه من حلالٍ اسْتَحلَلناه، وما وجدنا فيه من حَرامٍ حَرَّمناه، ألا وإن ما حرَّم رسول الله ﷺ مثل ما حرَّمَ الله»(٣).

٤ ـ الإجماع:

لقد أجمعت الأمة على العمل بالسنة، وعمل المسلمون بسنة رسول الله ﷺ في كل عصورهم، علماء وعامة وحكام.

وقد اعتنوا بها، ونَقولها خَلَفاً عن سَلف. وحافظوا عليها جيلاً بعد جيل(٤).

---

(١) قد يقال: كيف يستدل على حجية السنة بالسنة؟ والجواب على ذلك أنه قد ثبتت رسالة محمد ﷺ بالأدلة القطعية، وبناء على ذلك يجب العمل بكل ما جاء به، ولا حاجة للاستدلال بالسنة على حجيتها، ولكن ذلك من باب التأكيد لما ورد في القرآن، ولما هو مقتضى الرسالة.

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة (١٠٦).

(٣) الرواية الأولى من حديث أبي رافع، والثانية من حديث المقدام بن معدي كرب وقد تقدم تخريجهما في الصفحة (١٨٣).

(٤) مراجع حجية السنة: «أصول الحديث»: ٣٦ وما بعدها، «إرشاد الفحول»: ٣٣، «الإحكام» للآمدي ١/١٦٩، «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: ٦١ وما بعدها، «تيسير التحرير» ٣/٢٠، ٢٢، «حاشية البناني على جمع الجوامع» ٢/٩٥، «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢١٢، «روضة الناظر» مع شرحها ١/٢٣٦، وغيرها من كتب الأصول.

رأي الحنابـلة في منـزلة السنّـة

قد اشتهر الإمام أحمد رحمه الله بشدة تمسكه بالحـديث والأثر، ونـزعته السلفية في ذلك. حيث وقف جزءاً كبيراً من حياته على تتبع سنة رسول الله ﷺ، وما أُثر عن صحابته، حتى أصبح حجة في علم الحديث، وعلم الرجال. وطغى ذلك على بقية العلوم لديه، مما جعل بعض العلماء يعده من المحدثين دون الفقهاء، كما ذكرنا ذلك في المقدمة، عند الكلام على ثقافته.

وإجلال السنة، والوقوف عندها، وطلب تفسير القرآن منها أمر واضح في منهج أحمد رحمه الله، وفيمن تأثر به من أتباعه وأصحابه. ولذلك كان الفقه الحنبلي فقه السنة والأثر، أو بالأخص ما روي عن الإمـام أحمد من مسـائل وفتاوى. فكان يكره أن يتكلم في شيء لم يكن له فيه سلف، وكان قد اجتمعت لديه مجموعة ضخمة من سنة رسول الله ﷺ، وفتاوى صحابته، حتى كان من شدة تمسكه ومتابعته للأثر إذا نقل عن الصحابة في المسألة قولان، رُوي عنه فيها روايتان. وكان يكره الرأي ويذمه، وهو يقصـد القول بـه في معارضـة السنن، ومرَّ معنا ما روي عنه في الظواهر من القرآن، وأنه لا يقال بها إلا بعد البحث في السنة ونصوصها وستأتي أيضاً آراؤه في الأحاديث وأنواعها، حتى كان يقدم الحديث الضعيف والمرسل على القول بالرأي والقياس، ويقول بهما حتى لا يلجأ للقياس إلا عند الضرورة.

وقد تحدث ابن القيم[1] رحمه الله عن استقلال السنة بتشريع الأحكام،

(١) «إعلام الموقعين» ٢/ ٣٧-٣٨.

وبين وجوب طاعة الرسول ﷺ استقلالاً، قال في ذلك: فما كان من السنة زائداً على القرآن، فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ، تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله، بل امتثالاً لما أمر الله به من طاعة رسوله. ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم، لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وأنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن، لا فيما زاد عليه، لم يكن له طاعة خاصة تختص به، فقد قال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]. وكيف يمكن لأحد من أهل العلم أن لا يقبل حديثاً زائداً على كتاب الله، فلا يقبل حديث تحريم المرأة على عمتها، ولا على خالتها[١] ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب[٢]... الخ.

وقد بين رحمه الله أن بيان الرسول ﷺ على أنواع[٣]: ذكر منها، بيانه للأحكام بالسنة ابتداء من غير سؤال. كما حرم عليهم لحوم الحمر والمتعة وصيد المدينة...[٤] الخ، وبيان ما سئل عنه بالوحي. وإن لم يكن قرآناً. كما سئل عن رجل أحرم في جُبة بعد ما تَضمَّخ بالخَلوق، فجاء الوحي بأن ينزع عنه الجبة، ويَغسل أثر الخلوق[٥]، وبيان جواز الشيء بإقراره لهم على ما فعلوه، وهو يشاهده، أو يعلمهم يفعلونه، وغير ذلك من أنواع البيان التي لا تقتصر على بيان ما أجمل في القرآن فقط.

(١) أخرجه مالك ٢/٥٢٣، ومن طريقه البخاري ٩/١٣٨، ١٣٩، ومسلم (١٤٠٨) عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة.
(٢) تقدم تخريجه في الصفحة (١٤٨).
(٣) «إعلام الموقعين» ٢/٣١٥.
(٤) حديث تحريم لحوم الحمر الأهلية تقدم تخريجه في الصفحة (١٠٨). وتحريم المتعة ثبت من حديث علي عند البخاري ٧/٣٦٩، ومسلم (١٤٠٧)، ومالك ٢/٥٤٢، والنسائي ٦/١٢٥، ١٢٦، والترمذي (١١٢١). ومن حديث سَبرة الجهني عند مسلم (١٤٠٦)، وأبي داود (٢٠٧٢) و(٢٠٧٣)، والنسائي ٦/١٢٦، ١٢٧. ومن حديث سلمة بن الأكوع عند مسلم (١٤٠٥). وتحريم صيد المدينة ثبت من حديث جابر عند مسلم (١٣٦٢).
(٥) أخرجه من حديث يعلى بن أمية البخاري ٣/٤٨٩ في العمرة: باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج، ومسلم (١١٨٠) في أول الحج.

وقد ناقش ابن القيم رحمه الله من لا يأخذ بما جاء في السنة زائداً على ما في القرآن، وأورد أمثلة كثيرة في ذلك، وقال: بل أحكام السنة التي ليست في القرآن إن لم تكن أكثر منها لم تنقص عنها، فلو ساغ لنا رد كل سنّة زائدة كانت على نص القرآن، لبطلت سنن رسول الله ﷺ كلها، إلا سنة دل عليها القرآن، وهذا هو الذي أخبر النبي ﷺ بأنه سيقع، ولا بد من وقوع خبره[1].

وهو يشير رحمه الله إلى الحديث الذي سقناه سابقاً، وهو قول الرسول ﷺ: «ألا إني أوتيتُ القرآنَ ومثله معه. ألا يوشكُ رجلٌ شَبعان على أريكة يقول: عَليكم بهذا القرآن، فما وَجدتم فيه من حَلالٍ فأحلّوه، وما وجَدتم فيه من حَرام فَحرّموه، ألا وإن ما حرَّم رسول الله كما حَرَّم الله».

والقول بالاكتفاء بالقرآن وحده، وترك السنة قول الخارجين على الدين، وقد تجرؤوا على رسول الله ﷺ، فوضعوا الأحاديث لتؤيد باطلهم.

قال الشيخ عبد القادر بن بدران[2]: وما ورد من طريق ثوبان بعرض الأحاديث على القرآن. فقال يحيى بن معين: إنه موضوع، وَضعته الزنادقة، وقال عبد الرحمن بن مهدى: الخوارج وضعوا حديث: «ما أتاكم عَني فاعرضوه على كتاب الله. . .» الخ، وقد عارض حديث العرض قوم، فقالوا: عرضنا هذا الحديث على كتاب الله فخالفه، لأنا وجدنا فيه: ﴿**وما آتَاكُمُ الـرَّسُولُ فَخُذوهُ وَمَا نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ [الحشر:٧].

وإن المتتبع لآراء الإمام أحمد رحمه الله، وما أثر عنه من كلام، يرى أنه يقرر أن طلب علم الكتاب الكريم يكون عن طريق السنة، وأن طلب هذا الدين يكون عن طريق السنة، وأن السبيل إلى فقه الإسلام يكون أيضاً عن

(١) «إعلام الموقعين» ٢/٣٠٩.

(٢) «المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل»: ٩٠، والشيخ عبد القادر هو: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن بدران، فقيه أصولي حنبلي، له مؤلفات في مختلف الفنون، منها المطبوع ومنها المخطوط، ولد في دوما قرب دمشق، وعاش وتوفي في دمشق سنة (١٣٤٦) هـ. «الأعلام» ٤/١٦٢.

طريق السنة، وأن الذين يقتصرون على الكتاب من غير الاستعانة بالسنة في بيانه، وتعرف شرائعه يضلون سواء السبيل، ولا يهتدون إلى الحق القويم(١). ا. هـ.

وقد صنف الإمام أحمد رحمه الله كتاباً في طاعة الرسول ﷺ(٢) بين فيه أنه يجب على الأمة اتباعه، وتنفيذ ما جاء به، وإن لم يكن في القرآن، وذكر فيه أن السنة ضرورية للكتاب في تفسيره، وبيان مجمله، وتخصيص عامّه وتَقييد مُطلقه.

وأصحابه رحمهم الله يتناقلون عنه من هذا الكتاب كثيراً من الروايات والتخريجات والأقوال عند كلامهم على هذه المسائل في أبوابها، أي: عند العام والخاص. والُمطلق والُمقيّد، والُمجمل والُمبيّن، والمحكم والمتشابه، وعند النسخ، والتعارض، وغير ذلك من المناسبات.

وقد مر معنا مقام النصوص عند الإمام أحمد في الفصل الأول من هذا الكتاب وأنها عنده في المنزلة الأولى. كما سيأتي كثير من ذلك في مختلف المناسبات من هذا الكتاب، سيأتي عند رأيه في القياس والأخذ به، وعند الاجتهاد والتقليد والفتوى، وأقوال الصحابة، وعند كل مبحث يتضح تقديمه للنصوص والقول بموجبها. سواء كانت من كتاب الله، أو سنة رسوله ﷺ.

وللسنة مقام كبير في فقه الإمام أحمد، ومن تبعه من أصحابه، ويحق للدارس في ذلك أن يعتبر ذلك الفقه هو فقه السنة لوقوفه عندها، وحرصه على الاستشهاد بها، وتقصيه لما ورد منها، حتى لقد كان الإمام أحمد رحمه الله يتوقف في الإفتاء، وفي المسائل حتى يجد لها سنداً من السنة، وأقوال الصحابة، وقول الصحابي يرتفع لديه إلى درجة قوية في الاستدلال يأتي بيانها عند الكلام على هذا الأصل من أصول مذهب الإمام.

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢١.
(٢) «الفتاوى الكبرى» ٢/ ٢٣٩.

مرتبة السنّة من الكتاب

كتاب الله سبحانه هو أصل هذا الدين، ودستور هذه الأمة، ومعجزة الرسالة، تَعبَّد الله المسلمين بتلاوته والعمل به، وتعهد الله بحفظه: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [الحجر: ٩].

وقد نزل على رسول الله ﷺ، فعمل به، وبينه لأمته: ﴿**وأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ [النحل: ٤٤].

فمرتبة السنة من الكتاب: مرتبة البيان والتفسير، والتقييد والتخصيص، وتقدم معنا الكلام على تفسير القرآن، وأن أولى مراتبه أن تفسره سنة رسول الله ﷺ، وإذا كان الله سبحانه وتعالى تَعبَّد الأمة بالعمل بالقرآن، فإنهم في حاجة إلى بيانه ومعرفة مراد الله سبحانه وتعالى منه، وهذا هو الذي فعله رسول الله ﷺ.

وقد تحدثنا في الفصل السابق عن منزلة السنّة، وذكرنا أنها أصل من أصول التشريع يجب على المجتهدين الرجوع إليه. وفي هذا الفصل سنتحدث عن مرتبتها من الكتاب وذلك من حيث:

(أ) الاحتجاج بها مع الكتاب.

(ب) ثبوت الأحكام بها.

(أ) فمن حيث الاحتجاج بها: هل هي مع الكتاب على استواء، أو هي متأخرة عنه في المرتبة؟

ذكر الشاطبي أن رتبتها التأخر عن الكتاب في الاعتبار[1]، واستدل له بما يأتي:

١ ـ أن الثابت لدى جميع المسلمين أن القرآن قطعي الثبوت، وتناقلته الأمة نقلاً متواتراً، أما دلالته: فمنه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني.

أما السنة: فالمتواتر منها قطعي في ثبوته، وغير المتواتر ظني الثبوت في تفصيله، وإن كان قطعياً في جملته، ومرتبة ظني الثبوت تأتي بعد مرتبة قطعي الثبوت. وهذا يدل على أن مرتبة السنة بعد مرتبة الكتاب.

٢ ـ ثم إن السنة: إما بيان للكتاب، أو زيادة عليه، فإن كانت بياناً له، فهي في الاعتبار في المرتبة الثانية عن المبين، وإن كانت زائدة، فاعتبارها بعد أن لم توجد في الكتاب، وهذا يدل على تقدم الكتاب في الاعتبار.

٣ ـ ما ورد من الأخبار التي تدل على تأخر السنة عن الكتاب، كحديث معاذ المتقدم، وكتاب عمر إلى شُريح حيث جاء فيه: إذا أتاك أمر، فاقض بما في كتاب الله. فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ[2].

أما من حيث الاجتهاد وفهم النصوص، فلا بد من الرجوع إلى السنة قبل تطبيق نصوص الكتاب، لاحتمال تخصيصها له، أو تقييدها، أو غير ذلك من وجوه البيان، وهي من هذه الناحية متساوية مع القرآن من حيث العمل بها، واعتبار ما ثبت منها يضاف ما ثبت من القرآن[3].

وقد يُعترض على ما ذكره الشاطبي: من أن رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار، بأن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، إذ يكون الكتاب محتملاً لأمرين فأكثر، فَتُعيّن السنة أحدهما، فيرجع إليها، وكذلك يقال في تبيينها

---

(١) «الموافقات» ٤/٨-١١.
(٢) رواه النسائي في «السنن» ٨/٢٣١ في آداب القضاة: باب الحكم باتفاق أهل العلم.
(٣) «السنة ومكانتها في التشريع»: ٤٢٣-٤٢٦، «أصول الحديث»: ٤٦.

لمجمله، وتقييدها لمطلقه، وتخصيصها لعامه، ثم إن الأصوليين اختلفوا في تقديم الكتاب أو السنة عند التعارض. وهذا يدل على أن السنة ليست متأخرة عن الكتاب، إذ لو كانت متأخرة لما اختلفوا.

وأجيب على الاعتراض: بأن السنة في هذه الحالات تبين مراد الله في كتابه، ولا يعني ذلك تقديمها على الكتاب واطراحه(١).

والاختلاف في تقديم الكتاب أو السنة عند التعارض، لا يعني أيضاً تقديم السنة، بل مرد ذلك إلى أنه يجب العمل بها، وعند الاجتهاد وفهم النصوص يجب الرجوع إليها، وهي من هذا الجانب في مرتبة الكتاب من حيث مقابلةُ نصوصها بنصوصه، والتوفيق بينهما، والجمع حين يظهر شيء من التعارض. وقد ذكرنا ذلك.

(ب) أما من حيث ثبوتُ الأحكام بها، فهي: إما مُوافِقة ومؤكِّدة، وإما مبيِّنة، وإما مستقلّة بالأحكام.

١ ـ كونها موافِقة ومؤكدة لنصوصه:

قد تأتي السنة مؤكِّدة لما جاء في القرآن، أو مُفَرِّعة على أصل تقرر فيه:

فمن الأول: ما ورد من أحاديث تدل على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، وغير ذلك مما وجب بالقرآن، وجاءت السنة بوجوبه، فقد قال رسول الله ﷺ: «بُنِيَ الإسلام على خَمس: شَهادةِ أن لا إله إلا الله وأن مُحمداً رَسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاءِ الزكاة، وصَوم رَمضانَ، وحَجِّ البيت من استطاع إليه سَبيلاً»(٢). فإنه موافق لقوله تعالى: ﴿**وأقِيمُوا الصَّلاة وآتُوا الزكَاةَ**﴾ [البقرة:٤٣]، ولقوله: ﴿**يَا أيُّها الذين آمنوا كُتِبَ عليْكُمُ الصِّيَامُ كما كُتِبَ عَلَى**

(١) «الموافقات» ٤/٨-١١.

(٢) أخرجه من حديث ابن عمر: البخاري ١/٤٧، ومسلم (١٦)، والترمذي (٢٧٣٦)، والنسائي ٨/١٠٧.

﴿الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ولقوله: ﴿وللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧].

ومن الثاني: منع الرسول ﷺ من بيع الثمار قبل بدء صَلاحها[1]، فيمكن تفريعه[2] على قوله تعالى: ﴿لا تَأكُلُوا أمْوالكُم بَيْنكمْ بالبَاطِلِ إلا أنْ تكونَ تِجارةً عنْ تراضٍ مِنْكمْ﴾ [النساء: ٢٩].

٢ ـ كونها مبيّنة لكتاب الله:

وتأتي السنة مبينة لكتاب الله، قال الله تعالى: ﴿وأنْزَلْنا إلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وبيان السنة للقرآن أنواع:

(أ) تفصيل مُجمله:

ففي القرآن كثير من أحكام العبادات وغيرها، جاء مجملاً، فجاءت السنة فَبينته وفصّلته، وذلك كالصلاة، والزكاة، والحج، وأحكام البيع.

فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وأَقيمُوا الصَّلاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وجاءت السنة، ففصلت الصلاة، وبيَّنت كيفيتها، والمطلوب فيها، وذلك بصفة صلاة رسول الله ﷺ، وتَعليمه المسلمين صفتها. قال ﷺ: «صَلّوا كما رَأيتُموني

---

(١) أخرجه مالك ٢/٦١٨، ومن طريقه البخاري ٤/٣٣٠ في البيوع: باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، ومسلم (١٥٣٤) عن نافع، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمشتري. وهو في سنن أبي داود (٣٣٦٧)، والنسائي ٧/٢٦٢، والترمذي (١٢٢٦) و(١٢٢٧)، وفي الباب عن أنس عند مالك ٢/٦١٨، والبخاري ٤/٣٣٢، ومسلم (١٥٥٥)، وعن جابر عند البخاري ٣/٣٧٨، ومسلم (١٥٣٦)، وأبي داود (٣٣٧٠) و(٣٣٧٣)، والنسائي ٧/٢٦٤، وعن ابن عباس عند البخاري ٥/٣٣٩، ومسلم (١٥٣٧).

(٢) «الموافقات» ٤/١٢ وما بعدها، «السنة ومكانتها في التشريع»: ٤٢٦، وما بعدها، «أصول الحديث»: ٤٦ وما بعدها.

أُصَلِّي[1]» رواه البخاري، وفي الحج قال: «خُذوا عَنِّي مَناسِكَكُم[2]»، ونحـو ذلك من تفصيل المجمل، وهو كثير في السنة.

(ب) تَخصيص عامِّه:

فإذا جاء في القرآن عموم، وجاء في السنة ما هو أخص منه، حُمل ذلك العام على الخاص وخَصّصه، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ في أولادِكُمْ للذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأنْثَيَيْنِ﴾ [النساء:١١]، فإنه عامٌ في وراثة الأولاد، وجاءت السنة، فخصت ذلك بغير القاتل، بقوله ﷺ: «لا يرث القاتل»[3].

(جـ) تقييد مُطلَقه:

ومثال ذلك: قـوله تعـالى: ﴿والسَّارِقُ والسَّـارِقَةُ فـاقْطَعُـوا أيْدِيَهُـمَا﴾ [المائدة:٢٨]. فجاءت السنة، وقَيَّـدت القطع بكـونه من الـرُّسغ، فقـد أُتي الرسول ﷺ بسارق، فقطع يده من مَفْصِل الكَف[4].

(١) أخرجه البخاري ٢/٩٣ في الأذان: باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة، من حديث مالك ابن الحويرث، قال: أتينا إلى النبي ﷺ ونحن شَبَبَة مُتقاربون، فأقمنا عنده عشرين يوماً وليلة، وكان رسول الله ﷺ رحيماً رفيقاً، فلما ظنّ أنا قد اشتهينا أهلنا أو قد اشتقنا، سألنا عما تركنا بعدنا، فأخبرناه، قال: «ارجعوا إلى أهليكم، فأقيمـوا فيهم وعلموهم ومُـروهم» وذكر أشيـاء أحفظها أو لا أحفظها «وصلوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم».

(٢) أخرجه بهذا اللفظ النسائي ٥/٢٧٠ من حديث جابر، وأخرجه مسلم (١٢٩٧)، وأبو داود (١٩٧٠) بلفظ: «لتأخذوا مناسككم» وتمامه: «فإني لا أدري لعلّي لا أحج بعد حجتي هذه».

(٣) حديث صحيح بشواهده أخرجه أبو داود (٤٥٦٤) من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، وفي الباب عن أبي هريرة عند الترمذي (٢١١٠)، وابن ماجه (٢٦٤٥)، وعن عمر بن شيبة بن أبي كبير عند الطبراني كما في «المجمع» ٤/٢٣٠، وعن ابن عبـاس عند الـدارقطني (٤٦٥).

(٤) أخرجه الدارقطني في «سننه» ٣/٢٠٤، ٢٠٥ من طريق محمد بن عبيدالله العرزمي، عن عمرو ابن شعيب، عن أبيه، عن جده... وفيه: «ثم أمر بقطعه من المَفْصِل»، ومحمد بن عبيد الله العرزمي متروك. وأخرجه ابن عدي في «الكامل» من طريق أحمد بن عيسى الوشاء التنسي، حدثنا عبد الرحمن بن سلمة، عن خالد بن عبد الرحمن الخراساني، عن مالك بن مغول، عن =

(د) توضيح المشكل:

ومن أنواع بيان السنة للقرآن توضيح المشكل، فقد تَأتي الآية مشكلة، فتأتي السنة لتوضح الإشكال، وذلك كما بين رسول الله ﷺ الظلم في قوله تعالى: ﴿الَّذينَ آمَنُوا ولَمْ يَلْبِسُوا إيْمَانَهُمْ بِظُلمٍ﴾ [الأنعام:٨٢] بأنه الشرك، حينما استشكل ذلك الصحابة رضوان الله عليهم، وكما فسّر اتخاذ أهل الكتاب أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله؛ بأن ذلك باستحلال ما أحلّوه لهم من الحرام، وتحريم ما حرموه من الحلال[١]. وغير ذلك مما وضحته السنة.

(هـ) نسخ الأحكام:

ومن أنواع البيان أيضاً النسخ، وهو رفع ما جاء به القرآن. ومثاله: نسخ آية خَمس رضعات بالسنّة المتواترة[٢].

قال الشاطبي رحمه الله في كتابه «الموافقات[٣]»: والسنة قاضية على الكتاب[٤]، وليس الكتاب بقاضٍ على السنة. لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحدهما، فَيُرجع إلى السنة، ويُترك مقتضى الكتاب، وأيضاً، فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً، فتأتي السنة، فتخرجه عن ظاهره، وحسبك أنها تقيد مُطلقه، وتُخصص عمومه، وتحمله على غير ظاهره، فالقرآن آتٍ بقطع يدِ كلّ سارق، فخصَّت السنة ذلك بسارق النصاب

= ليث بن أبي سليم، عن مجاهد، عن عبدالله بن عمرو، قال: قطع النبي ﷺ سارقاً من المَفْصِل. وأحمد بن عيسى ضعيف، وعبد الرحمن بن سلمة مجهول، وليث ضعيف.

وروى ابن أبي شيبة في «المصنف»: حدثنا وكيع، عن سبرة بن معبد الليثي، قال: سمعت عدي بن عدي يحدث عن رجاء بن حَيوة أن النبي ﷺ قطع رجلاً من المَفْصِل.

(١) «اعلام الموقعين» ٢/٢٩٥.

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٠٨).

(٣) ٤/٧-٩.

(٤) والمراد بلفظ: قاضية: أنها تبين المراد منه وتحدده، وتدل على المراد منه، وقد استبشع الإمام أحمد هذه اللفظة لما سئل عن الحديث الذي روي: «إن السنة قاضية على الكتاب»، فقال: ما أجسر على هذا، ولكني أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبينه. انظر «الموافقات» ٤/٢٦.

المحرز، وآت بأخذ الزكاة من جميع المال ظاهراً، فخصّته بأموال مخصوصة. قال تعالى: ﴿وأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فأخرجت السنة من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[١]. فكل هذا تركٌ لظواهر الكتاب وتقديمٌ للسنة عليه، ومثل هذا لا يحصى.

ومن أجل ذلك لا بد من النظر في السنة عند الاستنباط من القرآن الكريم لأنها متممة له ومبينة.

قال الشاطبي أيضاً: فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، ونحوها، فَلا محيصَ عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة. فإنهم أعرف به من غيرهم[٢].

وقال الأوزاعي رحمه الله: الكتاب أحوجُ إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب. قال ابن عبد البَر: يُريد أنها تقضي عليه، وتُبيّن المراد منه.

وقال يحيى بن أبي كثير: السنّة قاضيةٌ على الكتاب[٣].

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٢٧).

(٢) «الموافقات» ٣/٢٤٣-٢٤٤.

(٣) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٠.

استقلال السنّة بتشريع الأحكام

تقدم الكلام على حجية السنة، وأنها قرينة الكتاب في وجوب العمل بها، وإن كانت رتبتها التأخر عنه في الاعتبار(١)، بل الناظر في الكتاب لا يستغني عنها. إذ قد وكل الله بيانه إلى الرسول ﷺ، وهي بالإضافة إلى ذلك تشريع مستقل للأحكام، وقد اتفق كل من يُعتدّ بقوله على أنها مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن الكريم في تحليل الحلال وتحريم الحرام(٢). وكيف لا يكون ذلك وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إنْ هُوَ إلاَّ وحْيٌ يُوحَى**﴾ [النجم:٣، ٤] وقال سبحانه: ﴿**ومَا آتَاكُمُ الرسولُ فَخُذوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فانْتَهُوا**﴾ [الحشر:٧]، وقال سبحانه: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أمْرِهِ أنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أليمٌ**﴾ [النور:٦٣].

وقد ثبت عن رسول الله ﷺ ما يفيد أن السنة من الوحي(٣). روي في السنن عن المقداد بن معد يكرب أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا إنّي أوتيتُ القرآنَ ومثلَه معه. ألا يوشكُ رجل شبعان على أريكة يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وَجدتم فيه من حَلالٍ فأحِلّوه، وما وَجدتُم فيهِ من حَرامٍ، فحرّموه، ألا وإنَّ ما حَرَّم رسول الله ﷺ كما حرم الله تعالى(٤)».

وروى أبو داود في المراسيل عن حسان بن عطية أنه قال: كان جبريل

(١) «الموافقات» ٤/٥.

(٢) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٨٩.

(٣) «أثر الإمام أحمد في السنة»: ٢١.

(٤) تقدم تخريجه في الصفحة (١٨٣).

عليه السلام ينزل على رسول الله ﷺ بالسنة، كما ينزل عليه بالقرآن.

وقد جاءت آيات كثيرة تُصرح بأن الرسول ﷺ يعلّم الأمة الكتاب والحكمة، وأن الله أنزل عليه الكتاب والحكمة، كقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلى المؤمنينَ إذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَليهِمْ آيَاتِه ويُزَكِّيهم ويُعَلِّمُهُم الكتَابَ والحِكْمَة وإنْ كانُوا مِنْ قَبلُ لَفي ضَلالٍ مُبينٍ**﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وقوله: ﴿**وأنزَلَ اللهُ عَليْكَ الكِتابَ والحِكْمَة وَعَلَّمَكَ مَا لَم تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾ [النساء: ١١٣].

قال الإمام الشافعي رحمه الله: ذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضىٰ من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمةُ سنة رسول الله ﷺ(١).

والقول بأن المراد من الحكمة هي السنة قول كثير من أهل العلم والمفسرين(٢)، وقد جاء في السنن كثير من الأحاديث تضمنت أحكاماً لم ينص عليها في القرآن صراحة، وذلك كتحريم لحوم الحُمر الأهلية، وتحريم كل ذي نابٍ من السباع ومخلبٍ من الطير، والوتر، والقسامة، وغير ذلك، مما لم يأت عليه الحصر(٣).

وقد أجمع المسلمون على وجوب اتباع السنة، وحرمة مخالفتها، وأنها صِنْو الكتاب العزيز، وأنها نوع من الوحي، تكون بياناً للكتاب، وتستقل بالتشريع، ومن قال غير ذلك، فقد اتبع غير سبيل المؤمنين(٤).

وفي أقسام السنة الواردة عن الرسول ﷺ قال الشافعي رحمه الله: فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سُنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان:

أحدهما: ما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبين رسول الله ﷺ مثل ما نص الكتاب.

---

(١) «الرسالة»: ٧٨.
(٢) «تفسير ابن كثير» ٣/٤٨٦، «الجامع لأحكام القرآن» ١٤/١٨٣، «التفسير الكبير» ٤/٧٤.
(٣) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٠.
(٤) «أثر الإمام أحمد في السنة»: ٢٢.

والآخر: ما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبين عن الله معنى ما أراد.

وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما.

والوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله ﷺ فيما ليس فيه نَص كتاب:

١ ـ فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته وصدق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يسنّ فيما ليس فيه نص كتاب.

٢ ـ ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة، وحملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله تعالى قال: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] وقال: ﴿وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وحرَّمَ الرِّبا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فما أحل وحرم، فإنما بين فيه عن الله، كما بيّن الصلاة.

٣ ـ ومنهم من قال: بل جاءت به رسالة الله، فأثبتت سنته بفرض الله.

٤ ـ ومنهم من قال: ألقي في روعه كل ما سنَّ، وسُنته الحكمة التي ألقي في روعه عن الله. فكان ما ألقي في روعه سنته[1]. ا.هـ.

وواضح أن مراده بالخلاف في القسم الثالث ليس الخلاف في وجوده، بل في مخرجه، هل هو على الاستقلال بالتشريع، أو بدخوله ضمن نصوص القرآن.

وقد تعرض لهذه المسألة الشاطبي رحمه الله في كتابه «الموافقات» وقال: إن السنة راجعة في مَعناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مُجمله، وبيان مُشكله، وبسط مختصره. وذكر أن كل ما دل على أن القرآن كلية الشريعة، فهو دليل على ذلك، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء. وقال أيضاً: إن الاستقراء التام دل على ذلك. ثم أورد أدلة المعارضين والقائلين باستقلال السنة بالتشريع وخلاصتها:

---

(١) «الرسالة»: ٩١.

١ ـ النصوص القرآنية الدالة على وجوب طاعة الرسول واتباعه، وما يدل على أن ما جاء به، فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن. فلا بد أن يكون زائداً عليه.

٢ ـ ما ورد من أحاديث تذمّ من تركَ السنة واتبع الكتاب فقط.

٣ ـ أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء كثيرة لم ينص عليها في القرآن، وذكر جملة منها.

٤ ـ أن الاقتصار على الكتاب رأي قوم خارجين عن السنة، وأورد الأحاديث الذامّة لهم، وذكر المعلّق أن هذا الدليل لا يرد على الدعوى، فالدعوى أنه لا يوجد في السنة أمر إلا وقد دل الكتاب عليه جملة أو تفصيلاً.

ثم أجاب الشاطبي على هذه الأدلة، وانتصر للقول بعدم استقلال السنة بتشريع الأحكام[1].

وفي نظري أن الخلاف لفظي، فقد وقع الاتفاق على وجود أحكام جاءت بها السنة لم ترد في القرآن صراحة، فالقائلون باستقلال السنة بالأحكام قالوا: إن هذا هو الاستقلال، لأنه إثبات أحكام لم ترد في الكتاب، والمخالفون لهم مع تسليمهم بعدم ورودها صراحة في القرآن يرون أنها داخلة تحت نصوصه إجمالاً وقواعده العامة، وأن التفصيل والنص عليها بصراحة جاء في السنة[2].

(١) «الموافقات» ٤/١٢-٢٤.

(٢) «السنة ومكانتها في التشريع»: ٤٣٢.

مرتبة السنّة من الكتاب عند الإمام أحمد

الإمام أحمد رحمه الله يرى السنة مُتممة للقرآن الكريم ومُبينة له، ولم يفرق بينها وبينه في العمل، ولذلك حينما أجمل ابن القيم رحمه الله الأصول التي بنيت عليها فتاوى ابن حنبل ذكر الأصل الأول: وهو النصوص، وقال: فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا مَن خالفه كائناً من كان[1].

ثم ضرب الأمثلة على ذلك من السنة. وهو حينما جعل الأصل الأول النص، يريد النص من القرآن والسنة اللّذين هما أصل الدين، ولذلك يردّ إليهما دائماً. ويشترط موافقتهما، ويحث على الاعتصام بهما.

قال إسحاق بن إبراهيم بن هانىء[2] في مسائله: قيل لأبي عبدالله: يكون الرجل في قومه، فيسأل عن الشي فيه اختلاف؟ قال: يفتي بما يوافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسكَ عنه[3].

وجعل ابن القيم رحمه الله النصوص في رتبة واحدة، يفيد بأن منزلتهما من حيث العمل والاحتجاج عند الإمام أحمد واحدة. لذلك فالسنة هي القسم الثاني من الأصل الأول عند أحمد رحمه الله.

---

(١) «إعلام الموقعين» ١/٢٩.

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن هانىء النيسابوري، أبو يعقوب، ولد سنة (٢١٨) هـ، وخدم الإمام أحمد وهو ابن تسع سنين، ونقل عن الإمام مسائل كثيرة، توفي ببغداد سنة (٢٧٥) هـ «طبقات الحنابلة» ١/١٠٨، «المنهج الأحمد» ١/١٧٤.

(٣) «إعلام الموقعين» ١/٣١.

والمتتبع لفتاوى الإمام أحمد وآرائه ومن تبعه من أصحابه، يجد أنهم يرون أن السنة مبينة للقرآن ومفسرة له، ولذلك لا تعارض بينها وبينه، بل يحمل ظاهر القرآن على ما جاءت به السنة، فتخصص عامّه، وتقيّد مطلقه.

وقد صنف الإمام أحمد رحمه الله كتاباً في طاعة رسول الله ﷺ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في معارضة السنن، وترك الاحتجاج بها، فقال في أثناء خطبته: إن الله جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه، ولو كره المشركون، وأنزل عليه الكتاب هدىً ونوراً لمن اتبعه، وجعل رسوله ﷺ الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصّة وعامّه، وناسِخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب، فكان رسول الله ﷺ هو المعبّر عن كتاب الله، الدال على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا هم أعلم الناس برسول الله ﷺ، وبما أراد الله من كتابه، بمشاهدتهم ما قصد له الكتاب، فكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ. قال جابر: ورسول الله ﷺ بين أظهرنا عليه يتنزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به[١].

ثم ساق النصوص الدالة على وجوب طاعة رسول الله ﷺ، ثم ذكر أحمد الاحتجاج على إبطال قول من عارض السنن بظاهر القرآن وردها بذلك، وقد ذكر ابن القيم جملة من الأمثلة لمن أبطل النصوص بظاهر القرآن[٢].

ومن النقل السابق عن أحمد رحمه الله يتضح منهج الإمام أحمد في السنة، ومنزلتها من القرآن في الاحتجاج، وأنها من حيث العمل مساوية له، لا يجوز الاقتصار عليه دونها، لأنها بيانه وتفسيره. وقد عقد ابن القيم رحمه الله في كتابه «إعلام الموقعين» باباً واسعاً بيّن فيه أن السنة لا تعارض القرآن، وبين مرتبتها منه، وفصل الكلام في ذلك[٣].

(١) المصدر السابق ٢/٢٧٢.

(٢) نفس المصدر ٢/٢٧٥-٢٨٨.

(٣) نفس المصدر ٢/٣٠٧-٤٢٥.

يقول في أول البحث: والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون مُوافقه له من كلّ وجه. فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن الكريم وتفسيراً له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكتَ القرآن الكريم عن إيجابه، أو مُحرّمة لما سكتَ عن تحريمه.

ولا تخرج عن هذه الأقسام[1]، فلا تُعارض القرآن بوجه ما، والسنة على هذا تكون قاضيةً على الكتاب ومبينة له: تفصيلاً لمجمله، وتخصيصاً لعامه، وتقييداً لمطلقه، وهذا مقتضى البيان الذي قال الله سبحانه وتعالى عنه: ﴿**وأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ [النحل: ٤٤].

فبيان الرسول ﷺ للقرآن الكريم: بيان معناه، وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك. كما بين أن الظلم المذكور في قوله تعالى: ﴿**ولَمْ يَلْبِسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾ [الأنعام: ٨٢]. هو الشرك. وكما فسر قوله: ﴿**كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ**﴾ [إبراهيم: ٢٤]. أنها النخلة، وقد يكون بياناً لما فيه من إجمال بفعله. كما بين للصحابة الصلاة والحج، وكيفية ذلك ومواقيتهما، وقد يحكم القرآن بإيجاب شيء أو تحريمه، أو إباحته، ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود، وأوقات مخصوصة، وأحوال وأوصاف. فيحيل الرب سبحانه وتعالى على رسوله في بيانها، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿**وأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ [النساء: ٢٤]. فالحلّ موقوف على شروط النكاح، وانتفاء موانعه، وحضور وقته، وأهلية المحل[2].

وبما تقدم من النقل عن ابن القيم رحمه الله، وما درج عليه الحنابلة،

---

(١) قد يقال: إنها تخرج عن هذه الأقسام بقسم رابع، وهو النسخ، إلا أن يقال: إن النسخ داخل في البيان، وإن كان لم يذكره بعد ذلك في أنواع البيان.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/٣١٤-٣١٥، بتصرف.

وأصحاب الإمام أحمد رحمه الله يتضح لنا:

أنهم يرون أن السنة تعيّن أحد الاحتمالين، أو الاحتمالات من القرآن، وأنها تحكم عليه: بياناً وتفسيراً، وتقريراً لأحكامه[1].

ولذلك يُطْلَب علم القرآن الكريم عن طريق السنّة الصحيحة، ويُرْجَع إلى تفسير رسول الله ﷺ، ومِن بَعده صحابته رضوان الله عليهم للقرآن الكريم.

وكون الإمام أحمد رحمه الله لا يفرق بين القرآن الكريم والسنة من حيث العمل، أو يجعلهما في رتبة واحدة لا يتنافى مع جعل القرآن الأصل الأول في الاعتبار، لأنه المبين لمقدار الاحتجاج في السنة، والأصل الذي تقوم عليه الشرائع الثابتة بها، والتقدم في الاعتبار لا ينافى التلاقى بينهما في بيان أحكام الشريعة من غير تعارض[2].

(١) «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١٩٨.

(٢) «الموافقات» ٢٤٣/٣، ٧/٤، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٠.

أقسام الحديث

تختلف السنة عن الكتاب، في أن الكتاب كلّه قطعي الثبوت، ولا مجال للاختلاف فيه من هذا الجانب، أما السنة فإن فيها ما هو قطعي الثبوت، وفيها ما هو ظني[1]. وذلك راجع لأسباب كثيرة تواردت على السنة، ولم تتوارد على الكتاب فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في حفظ السنة قلة وكثرة. إذ أنها لم تكتب في عهد رسول الله ﷺ، وقد نهى عن كتابتها أول الأمر، ثم إن السنة بأقسامها: القول والفعل والتقرير، جاءت في أوقات مختلفة، ووقائع متغايرة، ولم يحضرها كل الصحابة، فلذا كان عند أحدهم ما ليس عند الآخر، وبعد وفاة رسول الله ﷺ، وتَفرُّق صحابته في الأمصار، حدّث كل منهم بما عنده[2].

وتناقل ذلك عنهم التابعون، والناس يختلفون في الحفظ والثقة، وتتابع الاختلاف، وتوسعت شقته كلما بَعُد الناس عن عهد رسول الله ﷺ، وحصل الدس على سنة رسول الله ﷺ من أعداء الإسلام والمغرضين له. كل هذه الأسباب دعت الغيورين على الإسلام، وعلى سنة رسول الله ﷺ أن يُدوّنوا السنة ويمحصوها، ونشأ بذلك الجرح والتعديل، وقسم رجال الحديث السنة

(١) قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في تقسيم السنة إلى قطعي وظني: فأما تقسيم الأدلة إلى قطعي وظني، فليس هو تقسيماً باعتبار صفتها في نفسها، بل باعتبار اعتقاد المعتقدين فيها، وهذا مما يختلف باختلاف المستدلين، وقد يكون قطعياً عند هذا ما ليس قطعياً عند هذا، وبالعكس. وأما كون الدليل مستلزماً لمدلوله، أو مرجحاً لمدلوله، فهو صفة له في نفسه... إلخ. «المسودة»: ٢٤٥-٢٤٧.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٢٣٣ وما بعدها، «الخطط» للمقريزي ٢/٢٤٦، «السنة ومكانتها في التشريع»: ٨٦، والكتب التي أرخت للتشريع.

أقساماً حسب درجاتها من القوة والضعف، ومَحّصوا الأسانيد، وأوضحوا الصحيح من الضعيف، وقد وقع الخلاف بين العلماء في بعض تلك الأقسام، وهل يُحتجّ بها أو لا؟ ومنزلتها من الكتاب، ومن أقسام السنة الأخرى.

ذلك أنه يتوقف العلم بحقيقة السنة على طريق وصولها للأمة، وهو السند[1].

لذا فقد نظر علماء مصطلح الحديث إلى ما وصلهم من سنة رسول الله ﷺ، والطريق الذي وصلهم عنه، وناقليه من حيث القلةُ والكثرةُ، ومن حيث الضعفُ والقوةُ، فقسموا الأحاديث بناء على ذلك إلى متواتر وآحاد، وإلى صحيح وغير صحيح، وسنشير إلى هذه الأقسام، ونبين رأي الإمام أحمد والحنابلة فيها.

---

(١) «فتح الغفار» ٢/٧٦.

المُتَــواتــر

التواتر لُغة: عبارة عن تَتابع أشياء واحداً بعد واحد بينهما مهلة، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أرسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرا﴾ [المؤمنون: ٤٤].

وفي الاصـطلاح: ما رواه جمـاعة بلغـوا في الكثرة مبلغـاً يَحصل العلم بقولهم، وذلك في العصور الثلاثة التالية لعصر الرسول ﷺ.

أنــواعــه:

ينقسم التواتر إلى تواتر لفظي وتَواتر معنوي:

١ ـ فاللفظي: ما رواه بلفظه جمعٌ عن جمعٍ لا يتوهم تواطؤهم على الكذب من أول السند إلى مُنتهاه. كحديث: «مَن كَذب عليَّ مُتعمداً فَليتبوأ مَقعده مِنَ النار»(١).

(١) أخرجه من حديث المغيرة بن شعبة: البخاري ٣/ ١٣٠ في الجنائز، ومسلم (٤) في المقدمة، والترمذي (٢٦٦٤) في العلم.
وأخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٣) والبخاري ١/ ١٨٠.
وأخرجه من حديث أنس: مسلم (٢)، والترمذي (٢٦٦٣).
وأخرجه من حديث الزبير: البخاري ١/ ١٧٨ في العلم، وأبو داود (٣٦٥١).
وأخرجه من حديث سلمة بن الأكوع: البخاري ١/ ١٨٠.
وأخرجه من حديث علي: البخاري ١/ ١٧٨، ومسلم (١)، والترمذي (٢٦٦٢).
وأخرجه من حديث ابن مسعود: الترمذي (٢٦٦١). وانظر من رواه عن النبي ﷺ غير من ذكرنا من الصحابة في «الأسرار المرفوعة» لعلي القاري، و«الأزهار المتناثرة» للسيوطي.

٢ ـ والمعنوي: ما اتفق نَقلته على معناه من غير مطابقة في اللفظ. ومثال ذلك أحاديث الشفاعة[١]، وأحاديث الرؤية[٢]، وأحاديث نَبع الماء من بَين أصابعه[٣] ـ ﷺ ـ ونحو ذلك[٤].

إفادة المتواتر العلم:

أجمعت أهل الملة الإسلامية على أن المتواتر يفيد العلم، وخالف في ذلك السّمنية والبراهمة.

---

(١) هي من حديث أنس بن مالك عند البخاري ١١/ ٨٢ في الدعوات: باب لكل نبي دعوة، و١٣/ ٣٩٥، ٣٩٧، ومسلم (١٩٣) و(٢٠٠) في الإيمان، ومن حديث جابر عند مسلم (١٩١) و(٢٠١). ومن حديث أبي هريرة عند مالك ١/ ٢١٢، والبخاري ١١/ ٨١، ومسلم (١٩٨)، والترمذي (٣٥٩٧)، ومن حديث أنس عند أبي داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٣٥٩٧)، وابن ماجه (٤٣١٠)، ومن حديث عوف بن مالك عند الترمذي (٢٤٤٣)، ومن حديث حذيفة بن اليمان عند مسلم (١٩٥)، ومن حديث أبي سعيد الخدري عند الترمذي (٣١٤٧).

(٢) هي من حديث جرير بن عبدالله عند البخاري ٢/ ٢٧ و٤٣ و٨/ ٤٥٨، و١٣/ ٣٥٦، ومسلم (٦٣٣)، وأبي داود (٤٧٢٩)، والترمذي (٢٥٥٤). ومن حديث أبي هريرة عند أبي داود (٤٧٣٠)، والترمذي (٢٥٥٧). ومن حديث أبي رزين العقيلي عند أبي داود (٤٧٣١)، وابن ماجه (١٨٠). ومن حديث صهيب عند مسلم (١٨١)، والترمذي (٢٥٥٥).

(٣) أخرجه من حديث أنس بن مالك: البخاري ١/ ٢٣٦ في الوضوء: باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة، وفي الأنبياء: باب علامات النبوة في الإسلام، ومسلم (٢٢٧٩) في الفضائل، والترمذي (٣٦٣٥)، ومالك ١/ ٣٢، والنسائي ١/ ٦٠.
وأخرجه من حديث جابر: البخاري ٦/ ٤٢٩ في الأنبياء، ومسلم (١٨٥٦) في الإمارة. وأخرجه من حديث ابن مسعود: البخاري ٦/ ٤٣٢، ٤٣٣، والترمذي (٣٦٣٧)، والنسائي ١/ ٦٠، وانظر في تكثير الماء حديث عمران بن حصين في البخاري ١/ ٣٧٩، ٣٨٤، ومسلم (٦٨٢)، وحديث أبي قتادة عند مسلم (٦٨١)، وأبي داود (٤٣٧)، وحديث البراء بن عازب عند البخاري ٦/ ٤٢٩.

(٤) «مجموع الفتاوى» ١٨/ ١٦، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/ ١١٩، «أصول الحديث ومصطلحه»: ٣٠١، «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٥٩.

رأي الحنابلة في إفادة المتواتر العلم

قلنا: إن الأمة مُجمعة على إفادة المتواتر العلم، والحنابلة من جملتهم، وقد نصوا في كتبهم على ذلك:

فقد قال أبو البركات في «المُسَوَّدَة»: الخبر المتواتر يُفيد العلم القطعي، وهو قبول كافة أهل العلم[1].

وقال ابن تيمية بعد أن ذكر المتواتر لفظاً ومعنى: فهذا يفيد العلم ويجزم بأنه صدق[2].

وقال الموفق في «الروضة»: فالتواتر يفيد العلم ويجب تصديقه، وإن لم يدل عليه دليل آخر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرده إلا التواتر. وما عداه إنما يعلم صدقه بدليل آخر سوى نَفس الخبر. ثم ذكر خلاف السّمنية وأبطله[3].

وقال الفتوحي: وكون خبر التواتر مفيداً للعلم هو قول أئمة المسلمين[4].

وهكذا تتوافق النقول والآراء عند أئمة الحنابلة بإفادة الخبر المتواتر العلم اليقيني، وهم كما قدمنا في ذلك مع أئمة المسلمين، حيث قد اتفق الكل على ذلك. ومن أوسع من كتب من الحنابلة في المسألة أبو الخطاب رحمه الله في

(١) «المسودة»: ٢٣٣.
(٢) «مجموع الفتاوى» ١٨/١٦.
(٣) «الروضة مع شرحها» ١/٢٤٤.
(٤) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٥٨.

كتـابه: «التمهيـد» حيث قال: يقـع العلم بالأخبـار المتواتـرة. ثم ذكر رأي المخالفين، واستدل للرأي الصحيح، وذكر أدلة المخالفين، وناقشها، ورد عليها واستوفى الموضوع[1].

وكذلك القاضي في كتاب «العدة» حيث قال: العلم يقع من جهة الأخبار المتواترة، مع اختلافٍ في صفة التواتر. كما يقع من جهة المشاهدات، وهـذا ظاهر على أصلنا، لأنه أثبت العلم بأخبار الصفات، وهو قول كافة أهل العلم. ثم ذكر المخالفين، واستدل لرأيه، ورد الاعتراضات الواردة[2].

---

(١) «التمهيد» ورقة: ١٠٧-١٠٨.

(٢) «العدة» ورقة: ١٢٤-١٢٥.

أدلــة المسـألـة

سَبق أن قلنا: إن الأمة أجمعت على إفادة المتـواتر العلم، ونقلنـا رأي الحنابلة كذلك في المسألة، ودليل ذلك: ما يجده كل عاقل في نفسه من العلم الضروري بما وصل إليه عن طريق التواتر، كالعلم الحاصل بالبلاد النائيـة، والأمم السالفة، والوقائع الجارية بين السلف الماضين، وأن ذلك كله كالعلم المدرك بالحواس[1].

أمـا السّمنية والـبراهمة، فقـد أورد الآمدي شُبهتهم، وخـلاصتها: أن محصل دليل القائلين بإفادته العلم فرع تصور اجتماع الخلق الكثير عـلى خبر واحد مع اختلافهم في الآراء، وذلك غير مُسلّم، وإن سلّم ذلك، فكل واحد منهم يجوز أن يكون كاذباً في خبره بتقدير انفراده، وإذا جاز على كل واحد ذلك عند الانفراد، فيجوز عند الاجتماع، لأن الجملة لا تخرج عن الآحاد. وما جاز أن يكون كاذباً لا يكون العلم بما يخبر به واقعاً، وإن سلّم أنه لا يلزم أن ما ثبت للآحاد يكون ثابتاً للجملة، فإن القول بحصول العلم بخبر الواحد يلزم منه أمر ممتنع، فيمتنع، وذلك من وجوه:

١ ـ أنه لو جاز أن تُخبر جماعة بمـا يفيد العلم لجـاز على مثلهم الخـبر بنقيض خبرهم.

٢ ـ أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة، لحصل العلم بما ينقله اليهود والنصارى عن موسى وعيسى، وهو ينافي نبوة محمد ﷺ.

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/ ١٥.

٣ ـ أنه لو حصل ذلك لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر، لكن هذا التفاوت واقع.

٤ ـ أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد بأن ما شاهدناه أمس من ظواهر الكون هو ما نشاهده اليوم، مع جواز أن يكون الله قد غير ذلك، وعلى هذا لا يكون اعتقادنا مطابقاً للواقع، وكذلك خبر التواتر.

٥ ـ لو كان خبر التواتر يفيد العلم، لما خالفناكم فيه، لأن الضروري لا يخالف فيه.

وما ذكروه غير مقبول. لأنه تشكيك على ما علم بالضرورة.

ولا تسلّم هذه الاعتراضات، بل هي من باب فَرض المحال والمعاندة والمكابرة.

فالجواب عن الأول: بأن تواتر النقيضين مُحال عادة.

وعن الثاني: بأن نقل اليهود والنصارى لو حَصل بشرائط التواتر، لحصل العلم، وإنما لم يحصل لعدم شرائطه.

وعن الثالث والرابع: بأنه إنما يصح أن لو ادعينا أن ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الأمور البَدَهية، وليس كذلك، بل المدعى هو العلم العادي، وهو أقل من البَدَهيات.

وعن الخامس: بأن حاصله راجع إلى المكابرة، فالضروري لا يستلزم الوفاق لجواز العناد من الشّرذمة القليلة[1].

وبهذا يتضح صحة ما ذهب إليه جمهور الأمة.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/١٥-١٨، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٢.

العلم الحاصل من المتواتر ليس متولداً منه

بل هو بخلق الله تعالى

اتفق الفقهاء، والأشاعرة، والمعتزلة على أن العلم ليس متولداً وناشئاً من المتواتر، وإنما هو ناشيء بخلق الله تعالى عند وجود المتواتر، وخالف في ذلك البعض.

رأي الحنابلة في تولد العلم من الخبر المتواتر:

والحنابلة يوافقون الجمهور في أن الخبر المتواتر لا يولّد العلم بنفسه، بل إن العلم يقع عنده بفعل الله سبحانه وتعالى.

وقد أشار الفتوحي رحمه الله إلى رأي الحنابلة في المسألة حيث قال: اعلم أن خبر التواتر لا يولّد العلم، بل يقع العلم عنده بفعل الله تعالى عند الفقهاء وغيرهم، وخالف قوم. لنا على الأول: ما ثبت من الأصول أنه لا مُوجِد إلا الله، وهذا بمنزلة إجراء العادة بخلق الولد من المني خلافاً لمن قال بالتوالد[1].

وقد ذكر أبو البركات في «المسودة» مثل ذلك[2].

ومن قبلهما القاضي، فقد قال: خبر التواتر لا يولّد العلم فينا، وإنما العلم الواقع عنده من فعل الله تعالى، يفعله عند الإخبار بالعادة التي أجراها

(١) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٥٩.
(٢) الصفحة: ٢٣٥.

بذلك، وهو قادر على أن يفعل فينا ذلك مع عدم الإخبار، وهو بمنزلة إجرائه تعالى العادة بخلق الولد عند الوطء، وإن كان قادراً على خلقه مع عدم الوطء.

ثم ذكر من خالف في ذلك، واستدل لرأيه[1].

الأدلـــة:

ذكر الآمدي للمانعين اعتمادين وضَعّفهما:

أحدهما: أنه لو كان الخبر مولّداً للعلم؛ فإما أن يكون التولد من الخبر الأخير أو منه ومن الأخبار السابقة. فتولده من الأخير محال، وإلا أفاده عند الانفراد، وتولده منه ومن الأخبار السابقة ممتنع، لتعدد الأخبار، والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين.

وقد أبطل هذا الدليل بما خلاصته: أنه لا مانع من تولد العلم من الهيئة الاجتماعية، وهي شيء واحد. أو متولداً عن الخبر الأخير بشرطِ تقدُّم ما وجد من الأخبار قبله.

الثاني: أن القائلين بتولد العلم من التواتر قالوا: بأن التولد يلزم له جهة من الجهات. والقول والخبر ليس له جهة. فلا يتولد عنه العلم. وضعفه الآمدي بأنه قد يتولد عن القول شيء في غير محله. وأن الخصوم قد قالوا بذلك.

واختار في إبطال قول من قال بتولد العلم من الخبر، أن كل موجود ممكن، فوجوده ليس إلا بالله، وقد دلّ الدليل على امتناع موجدٍ غيره[2].

وبهذا يتضح ضعف مأخذ المخالفين، وصحة قول الجمهور في المسألة.

---

(١) «العدة» ورقة: ١٢٦-١٢٧.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٢/٢٣-٢٤.

نوع العلم الحاصل عن المتواتر أهو ضروري أم نظري؟

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أقوال:

١ - ذهب جمهور الفقهاء، والمتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة: إلى أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري.

٢ - وذهب الكَعبي وأبو الحسين البصري والدَّقاق: إلى أنه نظري.

٣ - وذهب الغزالي: إلى أنه ضروري، بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه، مع أن الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضرورياً، بمعنى أنه حاصل من غير واسطة. ومعنى هذا أن الغزالي يعتبره قسماً ثالثاً.

٤ - وذهب المرتضى والآمدي: إلى الوقف.

نوع العلم الحاصل عن المتواتر عند الحنابلة:

الحنابلة اختلفوا في نوع العلم الحاصل عن التواتر على قولين:

١ - أبو يعلى ومن وافقه قالوا: إنه ضروري غير مكتسب. قال في ذلك: العلم الواقع بالأخبار المتواترة معلوم من جهة الضرورة، لا من وجهة الاكتساب والاستدلال، وهو قول أكثر أهل العلم، ثم ذكر المخالف الذي يقول: إن العلم يقع به اكتساباً، وبعد ذلك دلل لرأيه، ورد على الاعتراضات الواردة[١].

(١) «العدة» ورقة: ١٢٥-١٢٦.

وذكر أبو المحاسن ابن تيمية في «المسودة»: أن القاضي في الكفاية اختار أنه مكتسب، فعلى هذا يكون للقاضي قولان في المسألة[١].

والقول بأن العلم الحاصل ضروري، هو الذي صححه الموفق في «الروضة»[٢]، واستدل له، واختاره.

٢ ـ وأبو الخطاب خالف شيخه في المسألة، فقال: إنه مكتسب، وقد ذكر رأي شيخه، ثم الرأي الثاني، واستدل للقولين، وأجاب على أدلة القائلين بأنه ضروري، مما يدل على اختياره للقول بأنه مكتسب[٣].

وقد ذكر الطوفي من الحنابلة في شرحه على الأصول بعد أن ذكر القولين وحُجَجهما، وناقشهما، ذكر أن الخلاف لفظي، فقال: والخلاف لفظي، وهذا مني على جهة الوساطة بين الفريقين جمعاً بين القولين، وذلك لأن القائل بأنه ضروري لا ينازع في توقفه على النظر في المقدمات المذكورة، والقائل بأنه نظري لا ينازع في أن العقل يضطر إلى التصديق به، وإذا وافق كل واحد من الفريقين صاحبه على ما يقول في حكم هذا العلم وصفته لم يبق النزاع بينهما إلا في اللفظ، وهو أن الأول يسمي ما يضطر العقل إلى التصديق به، وإن توقف على مقدمات نظرية ضرورياً، والثاني يُسمي ما يتوقف على النظر في المقدمات ـ وإن كانت فطرية بينة ـ نظرياً[٤].

وقد ذكر القولين من الحنابلة الفتوحي في شرحه «مختصر التحرير»، وأشار إلى ما قاله الطوفي آنفاً[٥].

هكذا يرى الطوفي أن الخلاف لا ثمرة له، وأن مرده للفظ.

---

(١) «المسودة»: ٢٣٤.

(٢) ٢٤٧/١.

(٣) «التمهيد» ورقة: ١٠٨.

(٤) «شرح الطوفي على الأصول» ٨١/٢، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٠.

(٥) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٥٨-٢٥٩.

وقد ذكر الشربيني على حاشية البناني أثراً للقول بأنه ضروري أو نظري حيث قال: واعلم أنه يترتب على أن العلم ضروري أن يكـون آية اجتـماع شرائطه حصول العلم، لأن الاعتقاد يتقوى بتدريج خفي، كما يحصل العقل بتدريج خفي، والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك، فقبل حصول العلم، لم نعلم حصول الشرائط. . . إلى أن قال: وعلى أنه نظري أن لا يكون ذلك آية اجتماعها، بل لا بد من تقدم العلم بحصول شرائطه(١).

ويظهر لي أيضاً أن النتيجة واحـدة، ولكن الأثر يبـدو في طريق العلم ذاته. فمن قال: إنه نظري، يشترط تقدم العلم بما يكون به التواتر على حصول العلم بالخبر. ومن يقول: إنه ضروري، لا يشترط ذلك(٢).

والخلاصة مما تقدم: أن للأصوليين من الحنابلة في العلم الحـاصل من التواتر قولين:

أحدهما: أنه ضروري، وهو قول الأكثرين منهم.

والثاني: أنه نظري.

والراجح في نظري أنه ضروري. ذلك أن العلم ـ كما تقدم ـ يحصل عند خبر التواتر بخلق الله سبحانه وتعالى، لا تولداً من الخبر. فإذا حصـل لدى السامع عرف أن شروط التواتر متكاملة. والله أعلم.

الأدلـــة:

(أ) أدلة القائلين بأنه ضروري:

١ ـ بأنه لو كان حصول العلم بخبر المتواتر بطريق الاستدلال والنظر لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر، كالصبيان والعوام. وهو واقع لهم.

ونوقش هذا: بأن الصبيان والعوام لهم أهلية النظر في مثل هذا العلم.

---

(١) «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٢٢.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٢/٢٥.

٢ ـ أن كل من حصل له علم عند خبر التواتر لا يجد من نفسه سابق نظر وتفكر.

ونوقش: بأن الذي يحتاج لتفكر هو ما كان خفياً من العلم النظري، وخبر التواتر من النظري الذي مقدماته ضرورية، فلا يحتاج إلى سابق فكر.

٣ ـ أن العلم بخبر الواحد لا ينتفي بالشبهة، وهذه هي أمارة الضرورة.
ونوقش بما نوقش به سابقه.
٤ ـ أنه لو كان نظرياً لأمكن الإضراب عنه كما في سائر النظريات، وهو غير ممكن في المتواتر.

ونوقش بمثل ما تقدم أيضاً.

٥ ـ أنه لو كان نظرياً لوقع الخلاف فيه بين العقلاء، وهو لم يقع.

ونوقش بمثل ما تقدم.

(ب) أدلة القائلين بأنه نظري:

١ ـ أن كل ما توقف حصوله على ترتيب فهو نظري، والعلم بخبر التواتر لا يحصل إلا بعد معرفة توفر شروطه فيه، فكان نظرياً.

٢ ـ أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضرورياً لنا لكنا عالمين به على ما هو عليه كسائر الضروريات.

٣ ـ لو كان ضرورياً لما اختلف فيه العقلاء.

٤ ـ أن المتواتر لا يزيد في القوة على خبر الله وخبر رسوله، والعلم بهما غير حاصل بالضرورة.

وناقش الآمدي هذه الحجج: بعدم نهوضها على الاستدلال للمسألة؛ إما بعدم التسليم بها، وإما لعدم انطباقها على المستدل عليه.

ثم قال أخيراً: وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين، وتقاوم الكلام بين

الطرفين؛ فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الأمرين[1].

والراجح لدي: أن العلم الحاصل عن التواتر ضروري لأمرين:

١ - أنه لو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين، واللازم منتف، لأنا نعلم قطعاً علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك.

٢ - لو كان نظرياً لساغ الخلاف فيه، ولو ادعى ذلك مُدّعٍ لم يُعدّ بهتاً ومكابرة كغيره من النظريات، واللازم منتف ضرورة[2].

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/٢٣، «إرشاد الفحول»: ٤٦، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٢٢.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٣.

شـــروط المتـــواتـــر

لأخبار التواتر شروط بالنسبة للمخبرين، وشروط بالنسبة للسامعين، ومن هـذه الشروط ما هـو مجمع عليهـا، ومنها مـا هو محـل خلاف بـين العلماء. وسنذكرها فيما يلي، ونشير إلى مذهب الإمام أحمد وأصحابه، ورأيهم في ذلك:

الشروط المجمع عليها:

تنقسم الشروط المجمع عليها إلى قسمين: شروط بالنسبـة للمخبرين، وشروط بالنسبة للسامعين:

١ ـ فالمجمع عليها بالنسبة للمخبرين هي:

(أ) أن يكونوا عالمين بالخبر لا ظانّين به.

(ب) أن يستند علمهم إلى الحس مُشاهدة أو سماعاً.

(جـ) أن يبلغوا في الكثرة إلى حد يمتنع معه تَواطؤهم على الكذب عادة.

وقد اختلف في العدد الذي يحصل به ذلك على أقوال كثيرة، فقيل: خمسة، لأن ما دون ذلك بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين، فيحصل غلبة الظن، ولو كان العلم حاصلاً بأربعة، لما كان كذلك.

وقيل: اثنا عشر بعدد النقباء من بني إسرائيل.

وقيل: عشرون تمسكاً بآية المصابرة.

وقيل: سبعون على عدد قوم موسى الذين اختارهم.

وقيل: ثلاث مئة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر[1].

---

(١) «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٢١، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٤.

وقيل: غير ذلك.

وكل هذه الأقوال لا دليل عليها، قال الآمدي: فهي مع اختلافها، وتعارضها، وعدم مناسبتها وملاءمتها للمطلوب، مضطربة[1].

وأبطلها: بأنه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم إلا ويمكن عدم إفادته للعلم بعينه لآخرين، ولو كان العدد هو الضابط، لما حصل الاختلاف.

وضابط التواتر: ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص، وحصول العلم يختلف باختلاف القرائن والأحوال، وتعيين العدد تحكم لا دليل عليه، بل متى حصل العلم بأي عدد كان متواتراً.

ولذلك اختار الآمدي: أن أقل عدد يحصل به العلم معلوم لله سبحانه وتعالى غير معلوم لنا، لأنا لا نجد من أنفسنا ذلك عادة، ونجد من أنفسنا حصول العلم.

وقال القاضي أبو بكر وأبو الحسن البصري: يشترط أن يكون العدد الذي يحصل به العلم لشخص مفيداً للعلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر.

وهذا غير صحيح؛ لأن الأخبار والوقائع تختلف عن بعضها لما يحف بها من القرائن العائدة إلى أخبار المخبرين وأحوالهم، وإلى السامعين واختلاف مداركهم في تقبل الأخبار، وحصول الظن والعلم بها، ومع هذا التفاوت لا يصح أن يقال: إن ما أفاد العلم لشخص يفيد العلم لغيره[2].

وكذلك اشتراط ألا يحويهم بلد، ولا يحصرهم عدد غير صحيح؛ لأن هذا لا يصدق على أي خبر من أخبار التواتر. والواقع بخلافه، فالعلم قد يحصل بعدد قليل أو كثير نسبياً، ويكون المخبرون قد حواهم بلد، وحصرهم عدد.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٦.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٢/ ٣٠.

قال ابن مُفلح: وشَرَط طوائف من الفقهاء: ألا يحويهم بلد، ولا يحصيهم عدد، وهو باطل؛ لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن من المنارة، أو الخطيب عن المنبر لكان إخبارهم مفيداً للعلم فضلاً عن أهل البلد(١).

وقال الشوكاني بعد أن سرد هذه الأقوال وغيرها: ويالله العجب من جري أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع، وإنما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر، ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان، فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد، ويبحث عن الأدلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده، فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله(٢).

وقد اختار هو من قبل رأي الجمهور، وأنه لا يعتبر عدد معين، بل ضابطه حصول العلم الضروري.

(د) الشرط الأخير من الشروط المجمع عليها بالنسبة للمخبرين: استواء طرفي الخبر ووسطه فيما تقدم من الشروط، لأن خبر أهل كل عصر مستقل بنفسه، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه.

٢ ـ أما الشروط المجمع عليها بالنسبة للسامعين فهي:

(أ) أن يكون السامع عاقلاً، لأن من لا يعقل غير متأهل لقبول ما يخبر به.

(ب) ألا يكون عالماً بمدلول الخبر قبل ذلك. وإلا كان فيه تحصيل حاصل.

(جـ) أن يكون خالياً من اعتقاد ما يخالف الخبر، لأن اعتقاده ما يخالفه ينفي تصديقه الجازم به، ولا يجتمع اعتقادان متنافيان عند الإنسان(٣).

---

(١) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٦٢، «الإحكام» للآمدي ٢/٢٧.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٤٨.

(٣) نفس المصدر، و«الإحكام» للآمدي ٢/٢٥.

مذهب الحنابلة في الشروط المجمع عليها للمتواتر

قلنا: إن الشروط المتقدمة للمتواتر مجمع عليها، والحنابلة لم يخرجوا عن هذا الإجماع، فقد قالوا باشتراطها، ونهجوا منهج غيرهم فيما كتبوه في الأصول، وفيما يلي نشير إلى بعض ما ذكره أئمتهم في ذلك:

١ ـ فأبو الخطاب في «التمهيد»: ذكر أنّ من شرط العلم الواقع بالتواتر في المخبرين: أن يكونوا كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب والتواطؤ، وقبل هذا قال: ليس في التواتر عدد محصور، ونقل أقوال مَن ذكروا أعداداً معيّنـة، وردّها، واستدلّ لرأيه.

والشرط الثاني عنده: أن يكونوا أُخبروا به مضطرين، وفسّر ذلك: بأن يكونوا أخبروا عن يقين، مشاهدة، أو سماعاً، أو حساً.

وقال فيه أيضاً: وإنما شرطنا الاضطرار، لأنّا لو جوزنا أن يكونوا ظانين، أو مجمعين وهم يظنون أنهم محقون، لم يقع العلم.[١]

فهذا يعني أن الاضطرار عنده يشمل شرطين من الأربعة التي ذكرناها في شروط المخبرين.

٢ ـ وفي «المسودة» ذكر اشتراط أن يكون المستند ضرورياً، من سماع أو مشاهدة، وأن يستوي الطرفان والوسط في العدد الذي يقع العلم بخبره. وبين أيضاً: أنه يعتبر ما يفيد العلم حسب العادة، ولا يعتبر في التواتر عدد محصور.

---

(١) «التمهيد» ورقة: ١٠٨-١٠٩.

وذكر بعض الأقوال في تحديد عدد التواتر، وقال: إن القاضي يشترط أن يكونوا أكثر من أربعة.

وقال ابن تيميّة: إن القاضي قال بذلك متابعة لأبي الطيب، وسبقهما ابن الباقلاني، ووجهتهم: أن غير الأربعة لو كان موجباً للعلم لوجب أن يعلم القاضي صدقهم ضرورة، إذا شهدوا بالزنا، ولا يسأل عن عدالتهم. وهذا غير صحيح.

وأورد أيضاً قول القاضي: لا يتأتى منهم التواطؤ على الكذب، إمّا لكثرتهم، أو لدينهم وصلاحهم، وقال: إن هذا مناقض لما سبقه. ثمّ ردّ اشتراطه أن يزيدوا على أربعة[1] ومن هذا نرى أيضاً أن القاضي - وهو من أئمة الحنابلة - يشترط أن يزيدوا على أربعة. وهو منفرد عن علماء الحنابلة بهذا.

وأبو محمد في «الروضة» لم يزد على ما تقدّم أن ذكرناه عن الآمدي وغيره، فقد اشترط للتواتر في المخبرين أن يخبروا عن علم ضروري، وأن يستوي طرفا الخبر ووسطه في الصفة، وفي كمال العدد، وفي العدد الذي يحصل به التواتر، وقال: الصحيح أنه ليس له عدد محصور، وذكر بعض الأقوال المخالفة، وناقشها.[2]

وقال ابن تيمية: فالصواب الذي عليه الجمهور: أن المتواتر ليس له عدد محصور، بل إذا حصل العلم من أخبار المخبرين كان الخبر متواتراً.[3]

---

(١) «المسودة»: ٢٣٦ - ٢٣٧، وهذا كلام القاضي في «العدة» بنصه: ولا يعتبر في التواتر عدد محصور، وإنما يعتبر ما يقع به العلم حسب ما جرت به العادة أن النفس تسكن إليه، ولا يتأتى منهم التواطؤ على الكذب، إما لكثرتهم أو لدينهم وصلاحهم، لأنه لا دليل على عددهم من طريق العقل، ولا من طريق الشرع، ولكنا نعلم أنه يجب أن يكونوا أكثر من أربعة، لأن خبر الأربعة لو جاز أن يكون موجباً للعلم لوجب أن يكون خبر كل أربعة موجباً، ولو كان هكذا لوجب إذا شهد أربعة على رجل بالزنا أن يعلم الحاكم صدقهم ضرورة. ويكون ما ورد به الشرع من السؤال عن عدالتهم باطلاً، وإذا كان ذلك صحيحاً؛ دلَّ على أن خبر الأربعة لا يوجب العلم بصدق مخبرهم.

ثم أورد الاعتراضات ورد عليها. «العدة» ورقة: ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) «الروضة مع شرحها» ١/٢٥٤.

(٣) «الفتاوى الكبرى» ١/٤٨٧.

وفي «شرح مختصر التحرير»: ذكر قريباً من ذلك، فقال: ولا ينحصر التواتر في عدد عند أصحابنا والمحققين. ثمّ قال: وما ذكر من التقديرات تحكم لا دليل عليه. ثم ذكر أن العلم يختلف باختلاف القرائن، وقال: ويتفاوت المعلوم عند الإمام أحمد رحمه الله والمحققين.(١)

وكذلك فعل ابن بدران في سرد الشروط، وقال في العدد: والحق أن المخبرين يلزم أن يكون عددهم بالغاً مبلغاً يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب، ولا يقيّد ذلك بعدد معيّن، بل ضابطه حصول العلم الضروري به.(٢)

وفيما يرجع إلى السامع من الشروط خالف الفتوحي في اشتراط ألا يعتقد ما يخالف الخبر، حيث قال: ولا يشترط أيضاً ألا يعتقد المخبر خلافه، أي نقيض المخبر به.

قال ابن مفلح: وشَرَط المرتضى من الشيعة ـ وهو أبو القاسم الموسوي ـ عدم اعتقاد نقيض المخبر، قال: لأن اعتقاد النقيض محال، والطارئ أضعف من المستقر، فلا يرفعه، وهو باطل أيضاً، بل يحصل العلم سواء كان السامع يعتقد نقيض المخبر به أو لا، فلا يتوقف العلم على ذلك.(٣)

وتبعه أيضاً في المخالفة في عدم اشتراط الخُلوّ عن اعتقاد ما يخالف الخبر ابن بدران.(٤)

وهكذا وجدنا أن الأصوليين من الحنابلة في الجملة لم يخرجوا عن رأي الجمهور المتفق عليه فيما مضى بالنسبة لما يشترط في المخبرين للتواتر.

الشروط المختلف فيها:

هناك شروط اختلف الأصوليون في اعتبارها في الخبر المتواتر، فمنهم مَن

---

(١) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٢) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩١.
(٣) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٦٣.
(٤) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩١.

اعتبرها، ومنهم مَن لم يعتبرها، سنشير إليها فيما يلي، ثم نذكر رأي الحنابلة لنرى هل هم مع القائلين بها، أو مع مَن لم يعتبرها. وهذه الشروط هي:

١ ـ اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم: اشترط هذا قوم، والراجح عدم اشتراطه، لأنه لا يمتنع حصول العلم بخبر مَن اتفقت أنسابهم وأوطانهم وأديانهم لو حصل.

٢ ـ الإسلام والعدالة: اشترط قوم في المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولاً، لأن الكفر عُرضة للكذب والتحريف.

ورده غيرهم: بأنه يحصل العلم بأخبار العدد الكثير، ولو كانوا كفاراً، فالكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب.

٣ ـ عدم الإكراه على الإخبار: اشترطه قوم، ورده غيرهم: بأنهم إن أُكرهوا على صدق لم يمتنع العلم بقولهم، وإن أُكرهوا على كذب امتنع حصول العلم بخبرهم لفوات شرط من شروطه.

٤ ـ شرط الشيعة وابن الراوندي: وجود المعصوم في خبر التواتر، ولم يشترطه الجمهور لما سبق من قولهم: إنه يحصل العلم بأخبار الكفار المتواترة. فضلاً عن كون الإمام المعصوم ليس فيهم.

٥ ـ اشترط اليهود وجود أهل الذلة والمسكنة في المخبرين، ولم يشترطه غيرهم، لأنه يحصل العلم بأخبار الأكابر والشرفاء العظماء وحدهم، وهم ليسوا من أهل الذلة والمسكنة.(١)

وقد ذكر الشوكاني هذه الشروط ثم قال: ولا وجه لشيء من هذه الشروط.(٢)

وذكرها العضد أيضاً، ثمّ قال: والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك.(٣)

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/٢٩.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٤٨.

(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٤ ـ ٥٥، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٢٢.

الحنابلة ورأيهم في الشروط المختلف فيها المتقدمة

تقدّم رأي الأصوليين في الشروط المختلف فيها للتواتر، وأن الجمهور منهم على عدم اشتراطها. وهنا نذكر ما قاله بعض الأصوليين من الحنابلة في المسألة:

١ ـ أبو الخطاب في كتابه «التمهيد»: يذكر أنه ليس من شرط المخبرين في التواتر أن يكونوا مؤمنين ولا عدولاً، بل يقع العلم بتواتر الكفار والفُسّاق. ثمّ ذكر المخالفين، واستدلّ لرأيه، وأورد الاعتراضات، وردّ عليها على طريقة الأصوليين غيره.(١)

٢ ـ وكذلك ذكر الموفق في «الروضة».(٢)

٣ ـ وفي «المسودة» ذكر أنه لا يشترط أن يكونوا مسلمين، ولا يشترط أن يكونوا أهل ذل ومسكنة، أو أن يكون فيهم منهم.(٣)

٤ ـ وفي «شرح مختصر التحرير» ذكر الفتوحي: أنه لا يشترط الإسلام ولا العدالة، ولا اختلاف النسب، ولا اختلاف الدين، ولا اختلاف الوطن، ولا يشترط إخبارهم طوعاً، وعند كل شرط يذكر المخالف ويرد عليه، على طريقة الأصوليين غيره.(٤)

---

(١) «التمهيد» ورقة: ١٠٩.
(٢) «الروضة مع شرحها» ١/٢٥٧.
(٣) «المسودة»: ٢٣٤.
(٤) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

٥ ـ وكذلك فعل ابن بدران أيضاً في «المدخل».[١]

وبهذا يتضح أن الحنابلة مع الجمهور في عدم اشتراط تلك الشروط.

---

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩١.

أخبار الآحاد

التعريف:

الآحاد جمع أحد، كأبطال جمع بَطل، وهمزة أحد مبدلة من واو الواحد، وأصل آحاد: أأحاد بهمزتين، أبدلت الثانية ألفاً كآدم.

وفي الاصطلاح:

قيل في تعريف خبر الواحد: إنّه ما أفاد الظن، وهذا التعريف غير مُطرد ولا منعكس، فالقياس مفيد للظن، وليس خبر واحد، والواحد قد لا يفيد خبره الظن، ويسمى خبر واحد. وقيل أيضاً: إنه ما لا يفيد العلم بنفسه.[1]

وهذا التعريف غير جامع، لأن من العلماء مَن يقول: إنّه يفيد العلم. وقال الآمدي في تعريفه: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر.[2]

وعرفه جمع من الحنابلة: بأنه ما عدا التواتر، وهو قريب من تعريف الآمدي[3].

شمول أخبار الآحاد للمشهور والمستفيض:

الجمهور يعتبرون المشهور والمستفيض من أخبار الآحاد، ذلك أن أخبار

---

(١) «تيسير التحرير» ٣/٣٧.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٢/٣١.

(٣) «تصحيح شرح الكوكب المنير»: ٢٦٣.

الآحاد ليست على درجة واحدة، فمنها ما يستفيض ويشتهر بين العلماء، وتتلقاه الأمة بالقبول، ومنها ما هو دون ذلك.(١)

وقد عرف المستفيض: بأنه ما رواه ثلاثة فصاعداً، وقيل: ما زاد على الثلاثة. وقال أبو إسحاق الشيرازي: أقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان.

قال السبكي: والمختار عندنا أن المستفيض ما يعده الناس شائعاً.

وعرف المشهور: بأنه ما كان آحاداً في القرن الأول، ثمّ اشتهر في القرن الثاني، أو الثالث إلى حد ينقله ثقات لا يتوهّم تواطؤهم على الكذب، ولا اعتبار للشهرة بعد القرنين، لأن عامة أخبار الآحاد قد اشتهرت في هذه القرون، ولا تسمى مشهورة.

ومن الأصوليين مَن لا يفرق بين المستفيض والمشهور.(٢)

رأي الحنفية في المشهور والمستفيض:

الحنفية اعتبروا أن هناك قسماً بين الآحاد والمتواتر، وهو المشهور الذي لم يبلغ حد التواتر من الصحابة، وبلغه فيمن بعدهم، واشتهر فجعلوه قسيماً للمتواتر والآحاد. أي إنّه يرتفع عن درجة الآحاد ولا يبلغ درجة التواتر، لأنهم اعتبروا التواتر في بعض طبقاته، وهي الطبقة التي روته في القرن الثاني أو الثالث فقط.

أمّا المستفيض، فقد جعلوه تابعاً للآحاد، ذلك أنه لم ينته إلى التواتر في أحد القرنين بخلاف المشهور.

وعلى هذا يكون بين المشهور والمستفيض عموم وخصوص من وجه،

(١) «المسودة»: ٢٤٠ ـ ٢٤١، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٣/١٣٥.
(٢) «إرشاد الفحول»: ٤٩، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٢٩، «حاشية السعد على شرح العضد» ٢/٥٥.

لصدقهما على ما رواه الثلاثة فصاعداً، ولم يتواتر في القرن الأول، ثم تواتر في أحد القرنين المذكورين، وانفراد المستفيض إذ لم ينته في أحدهما إلى المتواتر، وانفراد المشهور فيما رواه واحد، أو اثنان في القرن الأول، ثمّ تواتر في الثاني والثالث.

رأي الجصاص من الحنفية:

الجصاص من الحنفية اعتبر المشهور من قبيل التواتر، ووافقه جماعة منهم، ولكن جمهورهم يخالفونه - كما مرّ - حيث يعتبرون المشهور قسيماً للمتواتر، لا قسماً منه.[1] وقد عرف الجصاص المتواتر: بأنه ما أفاد العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظراً، والذي يفيده نظراً هو المشهور، وبناء على جعله عنده من المتواتر قيل: إنه يكفر جاحده، خلاف ما عليه عامة الحنفية.

وقد احتج الجصاص بثبوت الإجماع المتأخر على أن المشهور صح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم فيلزم القطع به، ورد بأن ذلك حصل من تلقّي الأمة له بالقبول، والإجماع على وجوب العمل به لا يدلّ على القطع بأن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، قاله.[2]

ما يوجبه المشهور عند الحنفية:

حيث ارتفع المشهور عندهم عن رتبة الآحاد، فقالوا: إنه يوجب ظناً فوق ظن خبر الآحاد قريباً من اليقين. ولذلك قيّدوا به مطلق الكتاب، كتقييد مطلق آية جلد الزاني الشامل للمحصن وغيره، بكونه غير محصن.[3] بدليل أن

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٤٩.

(٢) «تيسير التحرير» ٣/٣٨.

(٣) هكذا يذكر الكمال بن الهمام وغيره من الحنفية هذا المثال على أنه من باب تقييد المطلق، وعندي أنه من باب تخصيص العام، لأن لفظ: «الزاني» عام يشمل المحصن وغير المحصن، أما تقييد المطلق فيمثل له بتقييد صوم الأيام الثلاثة في كفارة اليمين، الشامل للتتابع، وغير التتابع، بالتتابع بقراءة ابن مسعود، فإنها من باب المشهور.

الرسول صلّى الله عليه وسلّم رجم ماعزاً من غير جلد كما في الصحيحين.[1]

وأحاديث الآحاد ليست لها هذه المرتبة عند الحنفية، فلا تخصص القرآن ولا يزاد بها على أحكامه.[2]

حكم المشهور والمستفيض:

المشهور والمستفيض سواء أكانا داخلين تحت قسم الآحاد كما هـو رأي الجمهور، أو كان المشهور قسيماً للمتواتر والآحاد، والمستفيض قسم من الآحاد كما هو رأي الحنفية: فإن جمهور الأمة قـد أجمعت على الاحتجـاج بالمشهـور والمستفيض، حتى إن الحنفية الذين لا يقولون بتخصيص القرآن بالآحاد، قالوا بتخصيصه بالمشهور، لأن المشهور عندهم يرتفع عن الآحاد، ويوجب ظناً فوق ما يوجبه الظن الحاصل من خبر الآحاد.

أمّا الذين يخصصون القرآن بالآحاد، فلا يفرقون بين الآحاد والمشهور. إلاّ أن المشهور أقوى عند الترجيح لكثرة رواته.

والخلاصة:

إنّـه لم يخالف في الاحتجـاج بالمشهـور والمستفيض إلاّ الخوارج وبعض المعتزلة، وحجتهم في ذلك: إنّه خبر آحاد لا يفيد إلاّ الظن، وقـد مثل لـه بحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إذا أنزل عليه الوحي كرب لذلك، وتَربّد له وجهه، قال: فأنزل عليه ذات يوم، فلقى كذلك، فلمّا سُرّى عنه، قال: «خُذوا عنّي فقد جَعل اللَّهُ لهن سَبيلاً،

---

(١) أخرجه البخاري ١٢/١١٩، ١٢٠ في الحدود: باب هل يقول الإمام للمقر: لعلك لمست أو غمزت. ومسلم (١٦٩٤) في الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنا، وأبو داود (٤٤١٩) في الحدود: باب رجم ماعز بن مالك.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٥، «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١٠٢.

الثيّبُ بالثيّبِ، والبِكر بالبِكر، الثيّبُ جلدُ مئة، ثمّ رجمٌ بالحِجارة، والبِكرُ جلدُ مئةٍ ثمّ نَفي سَنة». رواه مسلم.[1] وله طرق أخرى.

فقد دلّ الحديث على أن المُحصَن يُرجم، وقد قال بموجب الحديث جمهور الأمة، وأنه مخرج للمحصن من قوله تعالى: ﴿**الزَّانِيَة والزَّاني فاجْلِدُوا كلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مئةَ جلدةٍ**﴾ [النور: ٢] ومن العلماء مَن يعتبر أحاديث الرجم متواترة.

وخالف الخوارج وبعض المعتزلة، فقالوا: إن المُحصَن لا يرجم، بل يُكتفى بالجلد، ولم يأخذوا بحديث عُبادة السابق. لأنه خبر آحاد، لا يجوز تخصيص الكتاب به في رأيهم، وقالوا: نعمل بالكتاب فقط.

وهذا قول خاطئ، فالحديث متى صحَّ، وجب العمل به، والكلّ وحي من الله، على أن أحاديث الرجم ثبتت بطرق متعددة صحيحة مشهورة، وعمل بها الصحابة، حتى قال بعض العلماء: إنّها بلغت حد التواتر.[2]

ما يفيده خبر الواحد:

اختُلف في خبر الواحد هل يفيد الظن أو العلم؟ فمن العلماء مَن قال: إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين، ومنهم مَن قال: إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة، ومنهم مَن قال: إنّه يفيد العلم إذا اقترنت به قرينة، ومنهم مَن قال: لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً لا بقرينة ولا بغيرها.[3]

---

(١) برقم (١٦٩٠)، وأبو داود (٤٤١٥)، والترمذي (١٤٣٤)، وسنن البيهقي ٨/ ٢١٠.

(٢) «أسباب اختلاف الفقهاء» للخفيف: ٤٣ ـ ٤٥.

(٣) «الإحكام» للآمدي ٢/٣٢، «إرشاد الفحول»: ٤٨، «شرح مختصر ابن الحاجب وحاشيته» ٢/٥٦، «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٦٤، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٣٠.

تحرير محل النزاع:

البحث محصور في إفادة خَبر الواحد لذاته الظن أو العلم، أمّا إذا أفاد الظن أو العلم لأمر آخر، فالإفادة ترجع إلى ذلك الأمر، وعلى هذا يمكن تحرير محل النزاع في خبر الواحد الذي لم يتقوَّ بأحد الأمور التالية، وهي:

١ ـ القرينة المفيدة للعلم.
٢ ـ وقوع الإجماع على العمل بمقتضاه.
٣ ـ تَلقّي الأمة له بالقبول.
٤ ـ كونه مشهوراً أو مُستفيضاً.

هذه الأمور إذا وُجدت في خبر الواحد قَوّته، وقد تخرجه عن درجته كما هو الواقع في المشهور عند الحنفية.

قال الشوكاني: واعلم أن الخلاف الذي ذكرناه في أول هذا البحث من إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيدٌ بما إذا كان خبر واحد لم ينضمّ إليه ما يقويه، وأمّا إذا انضمّ إليه ما يقويه، أو كان مشهوراً أو مُستفيضاً، فلا يجري فيه الخلاف المذكور.(١)

فإذا انضمّ إلى خبر الآحاد ما يقوّيه من القرائن، فكثير من العلماء يقول: إنّه يفيد العلم، قال في «شرح التحرير»: وهذا أظهر وأصح، كذلك إذا أجمعت الأمة على العمل بمقتضاه، وتلقته بالقبول، فإن جمهور العلماء يقولون: إنه يفيد العلم.

قال ابن تيمية: والذي عليه الأصوليون من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له وعملاً به يوجب العلم. إلاّ فرقة قليلة اتبعوا طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك.

وقال الفتوحي: قال ابن عقيل، وابن الجوزي، والقاضي، وأبو بكر ابن الباقلاني، وأبو حامد، وابن برهان، والفخر الرازي، والآمدي، وغيرهم: يفيد العلم ما نقله آحاد الأمة المتفق عليهم إذا تُلقي بالقبول.

---
(١) «إرشاد الفحول»: ٤٩.

أمّا المشهور والمستفيض، فمن العلماء مَن قال: يفيد علماً نظرياً، ومنهم مَن قال: يفيد القطع.[1]

وعلى هذا انحصر الخلاف فيما يفيده خبر الواحد في قولين: إفادته العلم، وإفادته الظن.

(١) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٦٤ - ٢٦٥.

مذهب الحنابلة فيما يفيده خبر الواحد

تَذكر كتب الأصول إذا تطرقت لما يفيده خبر الواحد أن أحمد رحمه الله يقول: إن خبر الواحد يفيد العلم بإطلاق. وقد ذكر ذلك منهم الآمدي، ولكنه قيّد ذلك بقوله: في إحدى الروايتين عنه. والشوكاني حيث قال: وقال أحمد ابن حنبل: إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم. وكذلك المحلي في شرحه على «جمع الجوامع»، وابن الحاجب في «مختصره»، والعضد في «شرحه»، وغيرهم من كتاب الأصول يذكرون ذلك.

وتحقيق مذهب أحمد رحمه الله يرجع فيه لكتب أصحابه، وسنعرض فيما يلي كلامهم في ذلك، ومن ثمّ يتبيّن لنا هل ما ذكره الأصوليون في مذهب أحمد صحيح أو لا؟

١ ـ فالقاضي رحمه الله في «العدة» قال: خَبر الواحد لا يوجب العلم الضروري، وقد رأيت في كتاب «معاني الحديث» جمع أبي بكر الأثرم[١] بخط أبي حَفص العُكْبَري[٢] رواية أبي حفص عمر بن بدر[٣] قال: الأقراء: الذي يذهب إليه أحمد بن حنبل رحمه الله إذا طعنت في الحيضة الثالثة، فقد برئ منها

(١) أحمد بن محمد بن هانىء الطائي، ويقال: الكلبي، الإسكافي، أبو بكر الأثرم، إمام حافظ توفي بعد الستين ومئتين: «المنهج الأحمد» ١/١٤٤.

(٢) عمر بن محمد بن رجاء، أبو حفص العكبري المتوفى سنة (٣٣٩) هـ : «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/٥٦ ـ ٥٧.

(٣) عمر بن بدر بن عبدالله المغازلي، أبو حفص، صاحب تصانيف واختيارات في المذهب. «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/١٢٨.

وبرئت منه، وقال: إذا جاء الحديث عن النبي صلّى الله عليه وسلّم بإسناد صحيح فيه حُكم أو فرض، عملت بالحكم والفرض، ودنت الله تعالى به، ولا أشهد أن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال ذلك، فقد صرّح القول بأنّه لا يقطع به، ورأيت في كتاب «الرسالة» لأحمد رحمه الله رواية أبي العباس، أحمد بن جعفر بن يعقوب الفارسي عنه بخط أحمد بن سعيد السنجي[1] وسماعه، فقال: ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمِلَه، ولا لكبيرة أتاها، إلاّ أن يكون ذلك في حديث، كما جاء على ما نصدقه، ونعلم أنه كما جاء، ولا ننص الشهادة، ولا نشهد على أحد أنه في الجنة بصالح عمله، ولا بخير أتاه، إلاّ أن يكون في ذلك حديث، كما جاء على ما روي، ولا ننص الشهادة. وقوله: ولا ننص الشهادة، معناه عندي - والله أعلم - لا نقطع على ذلك.

وقد نقل أبو بكر المرُّوذي قال: قلت لأبي عبدالله: ها هنا إنسان يقول: إن الخبر يوجب عملاً، ولا يوجب علماً، فعابه، وقال: ما أدري ما هذا! وظاهر هذا أنه سَوّى فيه بين العلم والعمل. وقال في رواية حنبل في أحاديث الرؤية: نؤمن بها، ونعلم أنها حق، فقطع على العلم بها، وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا، وقالوا: خبر الواحد، إن كان شرعاً أوجب العلم، وهذا عندي محمول على وجه صحيح من كلام أحمد رحمه الله، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال، لا من جهة الضرورة. والاستدلال يوجب العلم من أربعة أوجه، ثم ذكرها، ومحصلها أنه أفاد العلم، لا لذاته، بل لما قواه من غيره، وسبق أن هذا رأيُ جماعة من العلماء، واستبعدناه عند تحرير محلّ النزاع، ثمّ استدلّ على أن خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري، وأورد اعتراضات وردّ عليها، ثمّ أورد أدلّة المخالفين الذين يقولون: بأنه يفيد العلم، وقد أجاب القاضي عليها.[2]

---

(١) أحمد بن سعيد السنجي، أبو العباس الشامي، ويعرف بالسنجي، سكن بغداد، وله كتب وتصانيف، وكان ثقة صالحاً حسن المذهب، توفي سنة (٤٠٦) هـ. «المنهج الأحمد» ٢/٨٦.

(٢) «العدة» ورقة: ١٣٥ - ١٣٧.

والخلاصة أن القاضي أورد روايتين عن أحمد، وكل رواية قال بها بعض أصحابه، ولكن القاضي يرى أن مذهب أحمد: أن خبر الواحد لا يفيد العلم الضروري، وقد حمل القاضي ما نقل عن أحمد في إفادته العلم على أنه أفاده عن طريق الاستدلال، لا من جهة الضرورة، أي لما احتفّ به من قرائن.

٢ ـ وأبو الخطاب رحمه الله في كتابه «التمهيد» يرى أن خبر الواحد لا يفيد العلم، فقد قال: خبر الواحد لا يقتضي العلم، ثمّ ذكر رواية الأثرم التي ساقها القاضي، وذكر أن جمهور العلماء يقولون بأنه لا يفيد العلم، ثمّ ذكر الرواية الأخرى عن أحمد التي رواها المرُّوذي على أنه يفيد العلم، وقال: وبه قال جماعة من أصحابنا، وأصحابُ الحديث، وأهلُ الظاهر، وذكر رأي النظام على أنه يفيد العلم مع القرينة، ثم بين أدلة مَن قال: إنه لا يفيد العلم، ودليل النظام، ثم ساق أدلة مَن قال: إنه يفيد العلم. وردّ عليها، وانتصر للقول بأنه لا يفيد العلم، ثم عقد فَصلاً قال فيه: فأمّا خبر الواحد إذا أجمعت الأمة على حكمه، وتلقّته بالقبول، اختلف الناس في ذلك، فظاهر كلام أصحابنا أنه يقع به العلم، ومن الناس مَن قال: لا يقع العلم به، ثمّ ذكر وجه كل قول، وقال في الأخير: وكلا القولين محتمل.(١)

والخلاصة من هذا أيضاً: أنه لم يخرج عمّا اختاره شيخه أبو يعلى سوى أن أبا يعلى ـ كما تقدّم ـ يرى أن خبر الواحد إذا أجمعت الأمة على حكمه، وتلقّته بالقبول يفيد العلم، ولم يتردّد في ذلك، أمّا أبو الخطاب، فلم يَمِلْ لأحد القولين، حيث حكى الاحتمال.

٣ ـ وأبو محمد في «الروضة» قال: اختلفت الرواية عن إمامنا رحمه الله في حصول العلم بخبر الواحد، فروي أنه لا يحصل به، وهو قول الأكثرين، والمتأخرين من أصحابه، ثمّ استدلّ لهذه الرواية بمثل ما يستدل به مَن لا يرى إفادة خبر الواحد العلم.

---

(١) «التمهيد» ورقة: ١١٤ ـ ١١٥.

ثمّ ذكر الرواية الثانية: بأنه يفيد العلم، وحملها أيضاً بمثل ما حملها القاضي، من أن المراد إفادة خبر الواحد العلم إذا تقوى بما يجعله يفيد العلم.

وذكر ابن بَدران تعليقاً على كلام الموفق، أن الرواية عن أحمد بأن خبر الواحد يفيد العلم مخرّجة على كلامه، وليست صريحَ كلامه، وأيّد القول بحملها على خبر الواحد إذا احتفّت به القرائن.[1]

٤ ـ وفي «المسودة» لآل تيمية، ذكرت الروايتان عن أحمد، وطريقة القاضي التي سبق أن نقلناها عنه.

وذكر أبو المحاسن أن القاضي في «الكفاية» نصرَ الروايةَ القائلةَ بأنه يفيد العلم. وذكر أبو العباس أن القاضي تأوّل كلام أحمد على أن القطع يحصل استدلالاً بأمور انضمت إليه.

وقد علق ابن تيمية على قول القاضي في كلام أحمد: «ولا ننص الشهادة»: معناه عندي ـ والله أعلم ـ: لا نقطع على ذلك، فقال: قلت: لفظ: «ننص» هو المشهور. ومعناه: لا نشهد على المعيّن، وإلاّ فقد قال: نعلم أنه كما جاء، وهذا يقتضي أنه يفيد العلم، وأيضاً فإن من أصله أنه يشهد للعشرة بالجنة للخبر الوارد،[2] وهو خبر واحد، وقال: أشهد وأعلم واحد، وهذا دليل على أنه يشهد بموجب خبر الواحد.

ثمّ نقل ما ذكره القاضي من رواية المرُّوذي، أن خبر الواحد يفيد العلم ونقل كلام القاضي في ذلك، وحمله للرواية على أن العلم لم يحصل في خبر الواحد لذاته، بل لما انضم إليه من القرائن. وقال بعد ذلك ـ أي ابن تيميّة ـ:

---

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٢٦٠ ـ ٢٦٣.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٦٤٩) و(٤٦٥٠)، والترمذي (٣٧٤٨) و(٣٧٥٧)، وابن ماجه (١٣٤)، وأحمد ١/١٨٧ و١٨٨ و١٨٩، وفي «فضائل الصحابة» (٨٧) و(٩٠) و(٢٢٥)، وابن أبي عاصم (١٤٢٨) و(١٤٣١) و(١٤٣٣) و(١٤٣٦)، والحاكم ٤/٤٤٠، والنسائي في «الفضائل» (٨٧) و(٩٠) و(٩٢) و(١٠٦)، وأبو نعيم ١/٩٥.

قلت: حصره لأخبار الآحاد الموجبة للعلم في أربعة أقسام ليس بجامع، وبيَّن ذلك.[1]

ثمّ نقل عن ابن عبد البر كلامه في خبر الواحد، والخلاف في إفادته العلم، أو الظن، وأن ابن عبد البر يرى أنه يوجب العمل دون العلم، وأن هذا رأي أكثر أهل الفكر والنظر. وذكر قول ابن عبد البر: قال: وكلّهم - يعني القائلين بأنه يوجب العمل دون العلم - يروي خبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وحكماً وديناً في معتقده.

وعلّق ابن تيميّة على هذا الكلام بقوله: قلت: هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيد قول مَن يقول: إنّه يوجب العلم، وإلاّ فما لا يفيد علماً، ولا عملاً، كيف يجعل شرعاً وديناً يوالى عليه ويعادى به؟!

ثمّ ذكر خلاف العلماء في تكفير مَن يجحد ما ثبت بخبر الواحد العدل، وبين الفَرْق بين الشاهد والمخبر عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وبيَّن أيضاً أن الخبر الذي يجب قبوله شرعاً لا يكون باطلاً في نفس الأمر، ولا يحتمل الكذب، وأن كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلاّ حقاً، والله سبحانه لم يأمرْنا باتباع ما ليس بحق.

والمجتهد عليه أن يعمل بأقوى الدليلين، وهذا عمل بالعلم، فإن رجحان الدليل مما يمكن العمل به، وقال أيضاً: إن العالم عليه أن يتّبع ما ظهر من أدلة الشرع، ويتبع أقوى الأدلة، وهذا كلّه يمكن أن يعلم، فيكون عاملاً بعلم.

وقال أخيراً: ومما يحقق أن خبر الواحد الواجب قبوله يوجب العلم، قيام الحجة القوية على جواز نسخ المقطوع به، كما في رجوع أهل قباء عن القبلة[2] التي كانوا يعلمونها ضرورة من دين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بخبر

(١) «المسودة»: ٢٤٠ - ٢٤١.
(٢) أخرجه من حديث البراء بن عازب: البخاري (٤٠) و(٣٣٩) و(٤٤٨٦) و(٤٤٩٢) و(٧٥٢)، ومسلم (٥٢٥) والنسائي ٢٤٣/١، والترمذي (٢٩٦٢)، والطيالسي (٧١٩)، وأبو عوانة ٣٩٤/١، والبيهقي ٢/٢ - ٣، وابن خزيمة (٤٢٨)، وابن ماجه (١٠١٠)، وأخرجه من حديث=

الواحد وكذلك في إراقة الخمر.[1] وغير ذلك.

وإذا قيل: الخبر هناك أفادهم العلم بقرائن احتفت به، قيل: فقد سلّمتم المسألة، فإن النزاع ليس في مجرّد خبر الواحد، بل في أنّه قد يفيد العلم، والباجي ـ مع تغليظه على مَن ادّعى حصول العلم به ـ جوّز النسخ به في عهد الرسول صلّى الله عليه وسلّم.[2]

والخلاصة من كلام ابن تيميّة هذا: أنه يرى أن وجوب العمل به مقترن مع إفادته العلم، ولكن العلم ليس درجة واحدة، بل يتقوى، ويختلف، وهو أيضاً ـ كما صرّح به ـ لا يقول: بأن كل خبر واحد يفيد العلم، بل لا بدّ من انضمام ما يدل على صحة سنده، وصدق راويه، أو غير ذلك من المقويات. وهذا بعينه ما اختاره القاضي من الحنابلة ومَن تابعه ـ كما قدمنا ذلك عنهم ـ.

وإذا انضمّ لخبر الواحد ما يقويه، فليس إفادته العلم قول أحمد رحمه الله وحده، بل يشاركه غيره من العلماء، وفي هذا قال ابن تيمية: وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري.[3]

وقال ابن بدران في الدفاع عن أحمد، وأنه لم يقلْ بإفادة خبر الواحد العلم مطلقاً: وكذلك ما نَسب إليه ابنُ الحاجب، والواسطيُّ، وغيرُهما من أنه قال: يحصُل العلم في كل وقت بخبر كل عَدل، وإن لم يكن ثَمّ قرينة، فإنه غير

= ابن عمر: البخاري (٤٠٣) و(٤٤٨٨) و(٤٤٩٠) و(٤٤٩١) و(٤٤٩٣) و(٤٤٩٤) و(٧٢٥١)، ومسلم (٥٢٦)، ومالك ١/١٩٥، وأحمد ٢/١٦ و٢٦ و١٠٥ و١١٣، والدارمي ١/٢٨١، والبيهقي ٢/٢، والترمذي (٣٤١)، والنسائي ٢/٦١، والشافعي في «الرسالة» (٣٦٥)، و«الأم» ١/٨١ ـ ٨٢.

(١) أخرجه البخاري (٢٤٦٤) و(٤٦١٧) و(٤٦٢٠) و(٥٥٨٠) و(٥٥٨٢) و(٥٥٨٣) و(٥٥٨٤) و(٥٦٠٠) و(٥٦٢٢) و(٧٢٥٣)، ومسلم (١٩٨٠)، ومالك ٢/٨٤٦ و٨٤٧، وأبو داود (٣٦٧٣)، والنسائي ٨/٢٨٧. كلهم من حديث أنس.

(٢) «المسودة»: ٢٤٤ ـ ٢٤٧.

(٣) «الفتاوى الكبرى» ١/٤٨٧ ـ ٤٨٨.

صحيح أصلاً، وكيف يليق بمثل إمام السنّة أن يدّعي هذه الدعوى، وفي أيّ كتاب رُويت عنه رواية صحيحة.[1]

٥ ـ والفتوحي في «شرح مختصر التحرير» أشار إلى الأقوال فيما يفيده خبر الواحد، وذكر أن طائفة من علماء الحنابلة اختاروا إفادته العلم مع القرائن، وأن المذهب إفادته العلم أيضاً إذا نقله الأئمة المتفق على إمامتهم من طرق متساوية، وتُلقّي بالقبول، وقال: إنه قول القاضي، وأبي الخطاب، وابن الزاغوني،[2] وابن تيمية، وغيرهم.[3]

وهو بما ذكره لم يأت أيضاً بجديد عمّن سبق.

ومن هذا الاستعراض لما كتبه الأصوليون في مذهب أحمد نخلص إلى النقاط التالية في مذهب أحمد:

١ ـ أن أحمد قد نقلت عنه روايتان: إحداهما: أن خبر الآحاد يفيد العلم، والأخرى: لا يفيد العلم.

٢ ـ أن الأصحاب اختلفوا على قولين أيضاً تبعاً لما رُويَ عن أحمد: فمنهم مَن قال: إن خبر الآحاد يفيد العلم، ومنهم مَن قال: إنه يفيد الظن.

٣ ـ أن أكثرهم ـ وبخاصة مَن اشتهرت كتبه في الأصول ـ يختار القول بأنه لا يفيد العلم لذاته، ويحمل ما روي عن أحمد من أنه يفيد العلم على انضمام قرائن له.

٤ ـ وعلى هذا يكون خبر الآحاد عندهم إذا احتفّت به القرائن مفيداً العلم، وبناء عليه لا يكون كل خبر واحد مفيداً للعلم.

(١) «التعليق على روضة الناظر» ١/٢٦١.
(٢) هو علي بن عبدالله بن نصر بن السري بن الزاغوني، البغدادي الفقيه المحدث، أبو الحسن، له تصانيف في الفقه والفرائض، توفي سنة (٥٢٧) هـ، «المنهج الأحمد» ٢/٢٣٨.
(٣) «تصويب شرح الكوكب المنير» : ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

والذي أرجحه أخيراً هو رأي جمهور الحنابلة، وهو أن خبر الواحد يفيد العلم إذا ثبت بطريق صحيح، ودل الدليل على صدق قائله - أي عند انضمام القرائن - على أن الأمر يسهل إذا عرفنا أنهم جميعاً قد اتفقوا على وجوب العمل به كما سيأتي. والله أعلم.

أدلة المسألة

سبق أن حصرنا الخلاف فيما يفيده خبر الواحد في قولين:
إفادته العلم، وإفادته الظن. وسنورد الآن أدلة كل قول:

١ ـ القول الأول: إن خبر الواحد يفيد العلم.

وقد استدلّ لهذا القول بأدلة خلاصتها:

أ ـ أن الأمة قد أجمعت على العمل بخبر الواحد واتّباعه، ولولا أنه مفيد للعلم غير مقتصر على الظن، لما وجب العمل به، بل لم يجز، لأن الله سبحانه وتعالى نهى عن اتّباع الظن. قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ [الإسراء: ٣٦] وذمَّ متّبعي الظن: ﴿**إنْ يَتَّبِعونَ إلاَّ الظنَّ**﴾. [الأنعام: ١١٦] وغيرهما من الآيات، فدلّ على حرمة اتّباع الظن.

ب ـ أن خبر الواحد لو لم يكن مفيداً للعلم، لما أوجبه، وإنْ كثر العدد إلى حد التواتر. لأن ما جاز على الأول جاز على الثاني.

ج ـ لو لم يكن موجباً للعلم لما أُتيح قتل المقرّ بالقتل على نفسه، ولا بشهادة اثنين عليه، ولما وجبت الحدود بأخبار الآحاد، لكون ذلك قاضياً على دليل العقل وبراءة الذمة.

د ـ ما ورد عن علي أنه قال: «ما حَدّثني أحد بحديث إلاّ استحلفته سوى أبي بكر» فقد صدّق أبا بكر، وقطع بصدقه، وهو واحد(١).

وقد استدلّ ابن حزم رحمه الله على أن خبر الواحد يفيد العلم، وانتصر

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٧، «الإحكام» للآمدي ٢/٣٥ ـ ٣٧، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٣٠.

لهذا القول، وردّ على القائلين بأنه لا يفيده، كما شنع على الذين لا يعملون بموجبه من المعتزلة والخوارج.

وأقوى دليل اعتمَدَ عليه في أن خبر الواحد يفيد العلم، وأنه لا يجوز فيه الكذب، ولا الوهم، هو أن كلام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الدين، كلَّه وحيٌ من عند الله، وأن كل وحي نزل من عند الله فهو ذكْر منزّل، وقد تكفّل الله بحفظ الذكر المنزل، وضَمِن ألا يضيع منه شيء ولا يُحرّف، ولو جاز شيء من ذلك، لكان كلام الله كذباً، وهذا لا يخطر بالبال. فوجب أن الدين الذي جاء به محمد صلّى الله عليه وسلّم محفوظ مبلغ إلى كل مَن طلبه، ولا سبيل إلى اختلاطه بباطل. وبنى على ذلك كلِّه أن خبر الواحد يفيد العلم، وأفاض في المسألة كثيراً.(١)

٢ ـ القول الثاني: إن خبر الواحد يفيد الظن لا العلم:

وقد استدلّ أصحاب هذا القول بأدّلة منها:

أ ـ لو حصل العلم به لأدّى إلى تناقض المعلومين، إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين، فإن ذلك جائز بالضرورة، بل واقع، واللازم باطل.

ب ـ لو حصل العلم بخبر الواحد، لكان عادياً، ولو كان عادياً، لاطَّرَد كخبر المتواتر، واللازم مُنتف، إذ كثيراً ما يُسمع خبر العدل ولا يحصل العلم القطعي.

ج ـ لو حصل العلم به، لوجب القطع بتخطئة مَن يخالفه بالاجتهاد، وهو خلاف الإجماع.(٢)

وقد ذكر الآمدي لهم أدلة، منها:

١ ـ أن الإنسان يجد من نفسه تزايد الاعتقاد بالخبر كلّما زاد المخبرون، ولو كان الخبر الأول مفيداً للعلم، لما حصلت الزيـادة، لأن العلم لا يقبل الزيادة والنقصان.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ١/١٠٧ ـ ١٢٣.

(٢) «شرح العضد على ابن الحاجب» ٢/٥٦.

٢ ـ أن خبر الواحد لو كان مفيداً للعلم، لكان العلم حاصلاً بنبوة مَن أخبر بكونه نبيّاً دون ما حاجة لمعجزة تدل على صِدْقِهِ، ولـوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد، ولما احتاج لشاهد آخر، ولا لتزكية.[1]

الترجيح: ويترجح لديّ أن خبر الواحد يفيد الظن، والأدلّة التي ذكرها القائلون بإفادته العلم لا تنهض للاستدلال، ويمكن مناقشتها والرد عليها بما يلي:

١ ـ أمّا الأول: فلا يسلّم أن العمل بخبر الواحد اتّباع لغير المعلوم، بل المتبع هو الإجماع القاطع على وجوب العمل بالظواهر، وأيضاً: لا يسلّم بطلان اتّباع غير المعلوم فيما نحن فيه، وإنما ذلك في العقائد التي يطلب فيها اليقين، والنصوص مخصّصة بها، وإن كان ظاهرها العموم.

٢ ـ وأمّا الثاني: فغير لازم للفرق بين حكم الجملة والآحاد.

٣ ـ وأمّا الثالث: فمبني على أن أحكام الشرع لا تبنى على غير العلم، وهو غير مسلّم، ثم الأدلّة الشرعية أوجبت ذلك ودلّت عليه، فيجب العمل بها، وقد اتّفقت الأمة على وجوب العمل بأخبار الآحاد.

٤ ـ وأمّا الرابع: فتصديق عليّ لأبي بكر مبنيّ على حصول القرائن بصدق خبره، أو بناء على غلبة الظن، وهو جائز في باب الظنون.[2]

وبهذا ترجح أدلّة القائلين بإفادته الظن. والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) «الإحكام» ٢/٣٢ ـ ٣٥.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٧، «الإحكام» للآمدي ٢/٣٦.

العمل بخبر الواحد

رأي الجمهور:

جمهور الأمة يقولون بوجوب العمل بخبر الواحد، سواء منهم مَن قال: إنه يفيد العلم، أم مَن قال: إنه يفيد الظن، ونُقل الخلاف في ذلك عن القاشاني، والرافضة، وابن داود، وحكى الماوردي عن الأصمّ، وابن عليّة: إنه لا يُقبل في السنن والديانات، وحكى الجويني عن هشام، والنظام: إنه لا يُقبل إلاّ بعد قَرينة تنضمّ إليه، وهو علم الضرورة، بأن يخلق الله في قلبه ضرورة الصدق.

رأي الحنابلة في العمل بخبر الواحد:

الإمام أحمد، والحنابلة جميعاً مع جمهور الأمة في وجوب العمل بخبر الواحد، حتى إنَّ كتب الأصول تذكر أن أحمد رحمه الله لا يقول: إنه يجب قبوله والعمل به بدليل السمع فقط، بل يجب قبوله بأدلّة العقل كذلك. وإن الدليل العقلي دلّ على وجوب العمل، لاحتياج الناس إلى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر عن الواحد.(١) وإلاّ لتعطّلت بعض الحوادث عن الأحكام.(٢)

وإذا نظرنا في كتب الأصول لدى الحنابلة، وجدنا أنهم جميعاً يوجبون

(١) «إرشاد الفحول»: ٤٩، «الإحكام» للآمدي ٢/٥١، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٨-٥٩.

(٢) «حاشية البناني على جمع الجوامع» ٢/١٣٢.

العمل بخبر الواحد، وينقلون عن أحمد ذلك أيضاً:

١ ـ قال القاضي رحمه الله: يجب العمل بخبر الواحد إذا كان على الصفة التي يجوز معها قبول خبره. نص عليه رحمه الله في مواضع، فقال في رواية أبي الحارث:[1] إذا كان الخبر عن رسول الله ﷺ صحيحاً، ونقله الثقات، فهو سنة، ويجب العمل به على من عقَلَهُ وبلَغَهُ، ولا يُلتفت إلى غيره من رأي ولا قياس، وقال أيضاً رحمه الله في رواية أبي الحارث في موضع آخر: إذا جاء خبر الواحد، وكان إسناده صحيحاً، وجب العمل به، ثمّ قال: أليس قصة القبلة ـ حين حُوّلت ـ أتاهم الخبر، وهم يصلون، فتحوّلوا نحو الكعبة[2]؟! وخبر الخمر أهرقوها، ولم ينظروا غيره[3]؟! وقال أيضاً رحمه الله في رواية الفضل بن زياد:[4] خبر الواحد صحيح إذا كان إسناده صحيحاً، وذكر قصة القبلة حين حوّلت. وقصة الخمر لّما حُرّمت، وقال أيضاً رحمه الله في رواية إبراهيم بن الحارث:[5] إن قوماً دفعوا خبر الواحد بأن النبي صلّى الله عليه وسلّم لم يقبل قول ذي اليدين، حتى سأل غيره،[6] وليس هذا حجة، ذو اليدين جاء إلى يقين النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يزيله، فلم يقبل منه، وهذا جاءه خبر لم يكن عنده خلافه، فلم يقبله.[7]

---

(١) أحمد بن محمد، أبو الحارث الصائغ، روى عن الإمام أحمد مسائل كثيرة، وكان الإمام يأنس به ويقدمه ويكرمه وكان عنده بموضع جليل. «طبقات الحنابلة» ١/٧٤ ـ ٧٥.

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٨٠).

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٨١).

(٤) الفضل بن زياد أبو العباس القطان البغدادي، من المقدمين عند الإمام أحمد، كان يعرف قدره ويكرمه، وكان يصلي بأبي عبدالله. طبقات الحنابلة ١/٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٥) إبراهيم بن الحارث بن مصعب بن الوليد، من أهل طرسوس، ومن كبار أصحاب أحمد، روى عنه الأثرم «طبقات الحنابلة» ١/٩٤.

(٦) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢/٢٤٨، ومالك ١/٩٣، ٩٤، في الصلاة، والبخاري ٣/٧٧، ٧٨، في السهو، و٢/١٧٢، و١٠/٣٩٠، و١٣/٢٠١، وأبو داود (١٠٠٨) و(١٠٠٩) و(١٠١٠) و(١٠١١) و(١٠١٢)، والترمذي (٣٩٤)، والنسائي ٣/٣٠، ٣٦.

(٧) هكذا في مخطوطة «العدة»، ولعل المراد بها الإخبار عمن لم يقبل خبر الواحد، بل رده أو أن العبارة هكذا: «وهذا جاءه خبر لم يكن عنده خلافه، فلم لا يقبله؟».

وقال أيضاً رحمه الله في رواية الميموني: من الناس مَن يحتج في ردّ خبر الواحد بأن النبي صلّى الله عليه وسلّم لم يقنع بقول ذي اليدين، وليس هذا شبيه ذاك، ذو اليدين أخبر بخلاف يقينه، ونحن ليس عندنا علم نرده، وإنّما هو علم يأتينا به، ونحو هذا قال في رواية أحمد بن الحسين.(١)

ثمّ ذكر القاضي مَن قال بهذا. وإنّهم جمهور الفقهاء والمتكلمين، وأن قوماً من أهل البدعة قالوا: لا يجوز العمل به، وذكر آراء أخرى، ثم استدلّ لوجوب العمل به بأدلة نقلية، وردّ الاعتراضات الواردة، وذكر أدلة المخالفين وردّها، على طريقة كتاب الأصول الآخرين.(٢)

٢ ـ وقال أبو الخطاب: يجب العمل بخبر الواحد شرعاً وعقلاً، نص عليه في رواية جماعة، منهم أبو الحارث: إذا جاء خبر الواحد، وكان إسناده صحيحاً، يجب العمل به، وذكر مثل ما ذكره شيخه القاضي، وكذلك في الاستدلال لوجوب العمل به ومناقشة المخالفين.(٣)

٣ ـ وكذلك فعل الموفق في «الروضة» حيث ذكر عن أبي الخطاب ما يقتضي وجوب العمل به عقلاً، ثم أورد قول الجمهور، واستدلّ له على أن السمع ورد بوجوب العمل به.(٤)

٤ ـ وكذلك تكرّر النصّ على وجوب العمل بخبر الواحد في «المسودة» لآل تيميّة في أكثر من موضع.(٥)

٥ ـ والفتوحي في «شرح الكوكب المنير» قال: والعمل بخبر الواحد من جهة الشرع واجب سمعاً في الأمور الدينية عندنا، وعند أكثر العلماء.

فقال القاضي أبو يعلى: يجب عندنا سمعاً، وقاله عامة الفقهاء

---

(١) أحمد بن الحسين بن حسان، من أهل سرّ من رأى، صحب الإمام أحمد، وروى عنه أشياء. «طبقات الحنابلة» ١/٣٩.

(٢) «العدة» ورقة: ١٢٨ ـ ١٣١.

(٣) «التمهيد» ورقة: ١١٠ ـ ١١٤.

(٤) «الروضة مع شرحها» ١/٢٦٥ ـ ٢٨٠.

(٥) «المسودة»: ٢٣٧ ـ ٢٤٩.

والمتكلمين، وهو الصحيح المعتمد عند جماهير العلماء من السلف والخلف.

قال ابن القاص: لا خلاف بين أهل الفقه في قبول خبر الآحاد، ثم ذكر آراء المخالفين، والذين منعوا من قبوله، وأنهم قد ناقضوا أنفسهم حيث أثبتوا أموراً بخبر الواحد.

وقال الفتوحي أيضاً: واستدلّ الجمهور على قبوله: بأنه قد كثر جداً قبوله، والعمل به في الصحابة والتابعين عملاً شائعاً من غير نكير يحصل به إجماعهم عليه عادة قطعاً. ثمّ سرد صوراً من ذلك.[1]

***

والخلاصة من هذا كلِّه: أن الحنابلة رحمهم الله مع غيرهم من علماء الأمة في وجوب العمل بخبر الواحد، متى صح سنده، وأحمد بشكل خاص معروف بتتبعه للآثار، وقبوله لها، وتقديمها على غيرها من آراء الرجال، ولم أرَ فيما اطّلعت عليه مما نسب لأحمد، أو للمحققين من أصحابه قولاً يخالف ذلك، وهو الحق، إن شاء الله تعالى.

(١) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٦٧ ـ ٢٧٠.

أدلة المسألة

أ ـ ثبوت العمل بخبر الواحد:

ثبت وجوب العمل بخبر الواحد بأدلّة من الكتاب والسنّة والإجماع:

١ ـ فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الذينَ آمَنُوا إن جَاءكُمْ فاسِقٌ بِنَبإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] وقوله: ﴿فَلولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢].

ووجه الدلالة في الآية الأولى: أن الله علق وجوب التثبت على خبر الفاسق، فدلّ على أن غيره يقبل قوله، ولا يرد، وأن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، لّما أخبره الوليد بن عُقبة بارتداد مَن أرسله إليهم عزم النبي صلّى الله عليه وسلّم على قتالهم[(١)] بناء على خبره، وهو واحد.

وفي الآية الثانية: أن الله سبحانه وتعالى طلب من كل فرقة أن ينفر منها طائفة للتفقة في الدين، وإنذار القوم، وأوجب على المنذَرِين قبول قولهم، وهم طائفة، والطائفة: العددُ الذي لا ينتهي لحد التواتر.[(٢)]

٢ ـ ومن السنّة أحاديث كثيرة، فمن ذلك: قصّة تحول أهل قباء عن القبلة بخبر الواحد، وبلغ النبيَّ صلّى الله عليه وسلّم فعلُهم ولم ينكره عليهم،

---

(١) أخرجه من حديث الحارث بن ضرار الخزاعي: أحمد ٤/٢٧٩، وأورده ابن حجر في «الاصابة» ١/٣٨٦، وابن عبد البر في «الاستيعاب» ١/٢٩٩ ـ ٣٠٠، والهيثمي في «المجمع» ٧/١٠٨، وقال: رواه أحمد والطبراني، ورجال أحمد ثقات.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٢/٥٦ ـ ٥٩.

ومن ذلك: بعثه صلّى الله عليه وسلّم لعماله واحداً بعد واحد، وبعثه بالفرد من الرسل يدعو الناس إلى الإسلام.

٣ ـ ومن الإجماع: أن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين أجمعوا على الاستدلال بخبر الواحد، والعمل به، وشاع ذلك بينهم ولم ينكره منكر، وذلك يوجب العلم باتّفاقهم، كالقول الصريح.

فمن ذلك: تحوّل أهل قباء عن القبلة بخبر الواحد، فقد بلغهم أن القبلة قد نُسخت، فتحوّلوا إلى الكعبة بخبره، ومن ذلك: إهراق الصحابة للخمر لما حُرّمت بمجرد خبر الواحد. ففي الصحيحين عن أنس قال: كنت أسقى أبا عُبيدة وأبي بن كَعب من فَضيخ زهـو وتمر، فجاءهم آت فقال: إن الخمـر حُرِّمت، فقال أبو طلحة: قُم يا أنس، فأهرقها، فأهرقتُها.(١)

ومن ذلك: عمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس، وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم: «سُنّوا بهم سُنّة أهل الكتاب»(٢) والصور والوقائع في ذلك كثيرة.

وقد أورد الآمدي رحمه الله حججاً كثيرة للقائلين بكون خبر الآحاد حجة يجب العمل به، منها ما هو من جهة المعقول، ومنها ما هو من جهة المنقول، وأورد عليها اعتراضات، وضعفها.

ثمّ اعتمد هو في الاحتجاج على التمسك بإجماع الصحابة، فقال: ويدل على ذلك ما نُقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارجة عن العدِّ والحصر، المتفقة على العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به. ثمّ سرد عدداً من ذلك، ثم

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٨١).

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ٢٧٨ من طريق جعفر بن محمد، عن أبيه، أن عمر... ورجاله ثقات، إلا أن محمد بن علي لم يلق عمر، فهو منقطع.

وللبخاري ٦/ ١٨٥ في الجهاد: باب الجزية والموادعة...: ولم يكن عمر أخذ الجزيـة من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر. وهو في «المسند» ١/ ١٩٠، ١٩١ وسنن أبي داود (٣٠١٣)، والترمذي (١٥٨٦).

أورد اعتراضات المخالفين لوجوب العمل بخبر الواحد وما استدلوا به من جهة المعقول والمنقول، ورد عليها.(١)

وقد استدلّ الشافعي رحمه الله في «الرسالة» بأدلة كثيرة على وجوب العمل بخبر الواحد. من ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم: «نَضَّر الله عبداً سَمِع مَقالتي فَحفِظَها وَوَعاها وأداها».(٢) وذكر صوراً كثيرة من عمل الصحابة رضوان الله عليهم بخبر الواحد وقبوله، كما في قصة تحول أهل قباء، وإهراقهم الخمر، وبعثه صلّى الله عليه وسلّم للتبليغ آحاداً، وهو لا يبعث بأمره إلاّ والحجة للمبعوث إليهم وعليهم قائمة بقبول خبره عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكذلك كتاباته صلّى الله عليه وسلّم إلى ولاته بالأمر والنهي، وكتب خلفائه من بعده، وإجماع الأمة على كون الخليفة واحداً، والقاضي واحداً، والإمام واحداً، وقبول الصحابة وعملهم في الديات بكتاب آل عمرو بن حزم.(٣)

ثمّ بين الأسباب التي تدعو بعض الصحابة إلى طلب مزيد من الأخبار، وأنه لا يعني أن الحجة لا تثبت بخبر الواحد، وإنما للاحتياط وزيادة التثبت، أو

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/٥١ - ٧١، «شرح مختصر ابن الحاجب» للعضد ٢/٥٨ - ٦١ فقد تبع الآمدي في الاحتجاج والمناقشة، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٣١.

(٢) أخرجه من حديث ابن مسعود: ابن ماجه (٢٣٢)، والشافعي ١/٦٤، والرامهرمزي في «المحدث الفاصل»: ١٦٥، والترمذي (٢٦٥٩)، وقال: حسن صحيح، وصححه ابن حبان (٧٤). وأخرجه من حديث زيد بن ثابت: أحمد ٥/١٨٣، والترمذي (٢٦٥٨)، والدارمي ١/٧٥، وابن ماجه (٢٣٠)، والرامهرمزي: ١٦٥، وصححه ابن حبان (٧٢).
وفي الباب عن أنس عند أحمد ٣/٢٢٥، وعن جبير بن مطعم عند أحمد أيضاً ٤/٨٠ و٨١ و٨٢، وابن ماجه (٢٣١)، والدارمي ١/٧٤، ٧٥. وعن أبي الدرداء عند الدارمي ١/٧٥، ٧٦، وعن ابن عباس عند الرامهرمزي: ١٦٦، وعن أبي سعيد الخدري عند البزار (١٤١)، والرامهرمزي: ١٦٥.

(٣) أخرجه مالك ٢/٨٤٩ في أول العقول مرسلاً، ووصله النسائي ٨/٥٧، ٥٨ في القسامة، والحاكم ١/٣٩٧، والدارقطني: ٣٧٦، وابن حبان (٧٩٣) من طريق الحكم بن موسى، عن يحيى بن حمزة، عن سليمان بن داود، قال: حدثني الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده. وقد وهم الحكم بن موسى فقال: سليمان بن داود، والصواب: سليمان بن أرقم، وسليمان بن أرقم ضعيف. انظر التفصيل في «الجوهر النقي» ٤/٨٩، و«نصب الراية» ٢/٣٣٩ - ٣٤٢.

أنه لم يعرف الخبر، أو أن المخبر غير مقبول عنده، أو غير ذلك من الاحتمالات.

وقد أفاض رحمه الله في الاستدلال لوجوب العمل بخبر الواحد، وذكر كثيراً من الصور والحوادث قبلت الصحابة فيها ومن بعدهم خبر الواحد، ومما قال أثناء بحثه: ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلاّ وقد ثبته جاز لي، ولكن أقول: لم أحفظ من فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد بما وصفت من أن ذلك موجود على كلّهم. (١)

وقال ابن دقيق العيد: ومن تتبع أخبار النبيّ صلّى الله عليه وسلّم والصحابة والتابعين وجمهور الأمة ما عدا هذه الفرقة اليسيرة، علم ذلك قطعاً.

وقال الشوكاني: وعلى الجملة، فلم يأت مَن خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومَن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم، وعمل التابعين، فتابعيهم بأخبار الآحاد، وجد ذلك في غاية الكثرة، بحيث لا يتسع له إلاّ مصنف بسيط، وإذا وقع من بعضهم التردّد في العمل به في بعض الأحوال، فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد، من ريبة في الصحة، أو تهمة للراوي، أو وجود معارض راجح، أو نحو ذلك. (٢)

ب ـ المخالفون:

الذين لا يوجبون العمل بخبر الواحد يقولون: إنّه لا يفيد إلاّ الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، فلا يجب العمل به.

وردّ هذا: بأن الظن يعمل به، وقد ثبت وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة بأدلة صريحة، كما تقدّم في استدلال الجمهور، وبذلك يسقط قول المخالفين. (٣)

(١) «الرسالة»: ٤٠١ ـ ٤٧١، بتحقيق وشرح أحمد شاكر.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٤٩.

(٣) المصدر السابق: ٤٩.

أقسامها من حيث الصحة والضعف

سبق أن ذكرنا أن العلماء قسموا الأحاديث من حيث القبول والرد أقساماً، وذلك راجع إلى أحوال الرواة الذين يُقبل حديثهم، أو لا يقبل، ونحو ذلك، فالمقبول من الأحاديث ما توافرت فيه جميع شروط القبول، والمردود ما فَقد تلك الشروط أو بعضها، ويندرج تحت كل قسم أقسام تتفاوت قوة وضعفاً بتفاوت أحوال الرواة والمرويات.(١)

وقد اصطلح المحدثون على تقسيم ذلك إلى: صحيح، وحَسن، وضعيف، وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً على عهد الإمام أحمد، ومَن سبقه، بل كانت الأحاديث في ذلك العهد قسمان لا ثالث لهما: صحيح وضعيف، والضعيف نوعان: ضعيف ضَعفاً لا يمتنع العمل به، وضعيف ضعفاً يوجب تركه، ولم تكن هناك تقسيمات كثيرة، كما حدث فيما بعد، وأول من قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف الترمذيُّ.

يقول ابن تيمية رحمه الله: وأمّا قسمة الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، فأوّل مَن عُرف أنه قسّمه هذه القسمةَ هو أبو عيسى الترمذيُّ، ولم تعرف هذه القسمة عن أحد قبله، وقد بيّن أبو عيسى الترمذي مراده بذلك، فذكر أن الحسن: ما تعدّدت طرقه، ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذاً، وهو دون الصحيح الذي عرف عدالة ناقليه، وضبطهم.

وقال: والضعيف: الذي عرف أن ناقله متهم بالكذب رديء الحفظ،

---

(١) «أصول الحديث»: ٣٠٣.

فإنه إذا رواه المجهول خيف أن يكون كاذباً أو سيء الحفظ، فإذا وافقه آخر لم يأخذ عنه، عُرف أنه لم يتعمد كذبه، واتفاق الاثنين على لفظ واحد طويل قد يكون ممتنعاً، وقد يكون بعيداً، ولّما كان تجويز اتفاقهما في ذلك ممكناً، نزل عن درجة الصحيح . . . إلى أن قال: وأمّا من قبل الترمذيِّ من العلماء فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثي، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف، والضعيف عندهم نوعان:

ضعيف ضعفاً لا يمتنع العمل به، وهو يشبه الحسن في اصطلاح الترمذي، وضعيف ضعفاً يوجب تركه، وهو الواهي، هذا بمنزلة مرض المريض قد يكون قاطعاً بصاحبه، فيجعل التبرع من الثلث، وقد لا يكون قاطعاً بصاحبه. وهذا موجود في كلام الإمام أحمد وغيره، ولهذا يقولون: هذا فيه لين، فيه ضَعف، وهذا عندهم موجود في الحديث.(1)

والترمذي رحمه الله جاء بعد أحمد، ومن هنا ندرك أن الحديث في عصر الإمام أحمد: إمّا صحيح توفرت فيه شروط الصحة، أو ضعيف لم تتوفر فيه الشروط، إلاّ أنه قد ينضم إليه ما يجعله مقبولاً، وذلك كأن تتعدد طرقه، وهذا الذي يشبه الحسن في اصطلاح الترمذي، كما ذكر عنه ابن تيمية آنفاً.

تعريف الصحيح والحسن والضعيف:

اصطلح العلماء بعد الترمذي، كما سبق، على تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف:

فالصحيح: ما اتّصل سنده برواية العَدل الضابط عن مثله، مع السلامة من الشذوذ والعلّة.

والحسن: ما اتّصل سنده بنقل العَدل الضابط، وسَلِم من الشذوذ

---

(1) «مجموع الفتاوى» ١٨/٢٣ ـ ٢٥، «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١٠٥، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٣٥، «أصول الحديث»: ٣٢٨.

والعلّة، فهو بهذا متفق مع الصحيح، غير أن الضبط في رواته غير تام، أمّا باقي الشروط فهما فيها سواء. فالفرق بين الصحيح والحسن أنه يشترط في الصحيح الضبط التام، وأمّا الحسن: فيشترط فيه أقل الضبط.

قال ابن حجر: وخَبر الآحاد بنقل عدل تام الضبط متصل مسند غير معلّل ولا شاذ، هو الصحيح لذاته، فإن خف الضبط فهو حسن لذاته.[1]

والحسن يأتي بعد الصحيح في الرتبة، ولذلك يقدم الصحيح عليه عند التعارض.

قال ابن تيميّة: الحسن ما تعدّدت طُرقه، ولم يكن فيهم متّهم بالكذب، ولم يكن شاذاً، وهو دون الصحيح الذي عرفت عدالة ناقليه وضبطهم.[2]

والحديث الضعيف: ما لم تتوفر فيه شروط الصحيح والحسن، وذلك بأن كان غير متصل السند، أو كان رواته غير عدول، أو كان فيه شذوذ أو علة.

وقبل أن نتكلّم على حكم العمل بكل واحد من هذه الأقسام، نشير إلى شروط العمل بخبر الواحد، لأن هذا التقسيم متوقف على مقدار تحقق شروط العمل بخبر الواحد في الخبر المحكوم عليه بالصحة، أو الحُسن، أو الضعف، ومن ثمّ، فلا بدّ من بيان هذه الشروط، وبخاصة ما أخذ منها في تعريف الصحيح، وهي:

١ ـ العدالة:

الشرط الأول: أن يكون الراوي مُتصفاً بالعدالة، والعدالة في اللغة عبارة عن التوسط في الأمور من غير إفراط في طرفي الزيادة والنقصان، ومنه قوله تعالى: ﴿وكَذلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي عدلاً، فالوسط والعدل بمعنى واحد، وتطلق في اللغة على الاستقامة.

---

(١) «شرح نخبة الفكر»: ٨، ١١، «أصول الحديث»: ٣٢٩.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

وفي الاصطلاح: عبارة عن أهليّة قبول الشهادة والرواية، وتحصل هذه الأهليّة، بالاستقامة في السيرة والدين حتى تحصل الثقة بصدق ما يقول الراوي، ويتحقق ذلك باجتناب الكبائر واجتناب الإصرار على الصغائر، وما يدل فعله على نقص الدين، وعدم الترفع عن الكذب من الصغائر، وما يدل على نقص المروءة، ودناءة الهمة من المباحثات، وتُعتبر العدالة حال الأداء وإن تحمل فاسقاً، إلاّ بفسق تعمّد الكذب فيه على النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم.(١)

٢ ـ الضَّبط:

فلا بدّ أن يكون الراوي ضابطاً لما يرويه. وذلك بأن يكون ضبطه لما يسمعه أرجح من عدم ضبطه، لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه.

أمّا إذا كان الراوي غير ضابط، فلا تكون روايته مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه، إلاّ إذا علم من طريق آخر أنه لم يخطئ فيما رواه فيقبل.

قال الترمذي رحمه الله: كلّ مَن كان مُتهماً في الحديث بالكذب، أو كان مغفلاً يخطئ في الكثير. فالذي اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة أنه لا يشتغل بالرواية عنه.

قال الشوكاني: والحاصل أن الأحوال ثلاثة: إن غلب خَطؤه وسَهوه على حفظه فمردود، إلاّ فيما علم أنه لم يخطئ فيه، وإن غلب حفظه على خطئه وسهوه فمقبول، إلاّ فيما علم أنه أخطأ فيه، وإن استويا فالخلاف.

ثم ذكر الخلاف ووجهة كل قول، ثم قال: وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث أن الراوي إن كان تامَّ الضبط مع بقية الشروط المعتبرة، فحديثه من قسم الصحيح، وإن خفَّ ضبطه، فحديثه من قسم الحسن، وإن

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/٧٦، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٤٨، «إرشاد الفحول»: ٥١ ـ ٥٤، «تيسير التحرير» ٢/٤٤.

كثر غلطه، فحديثه من قسم الضعيف، ولا بدّ من تقييد هذا بما إذا لم يعلم بأنه لم يخطئ فيما رواه.[1]

٣ ـ عدم الشذوذ:

الشرط الثالث ألاّ يكون المَرويُّ شاذاً، والشذوذ هو مخالفة الثقة من هو أرجح منه.

٤ ـ أن يسلم المَرويُّ من علة قادحة:

كإرسال موصول، أو وصل منقطع، أو رفع موقوف، ونحو هذا[2].

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٥٤، «الإحكام» للآمدي ٢/٧٥، «تيسير التحرير» ٢/٤٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٦٣، «فواتح الرحموت» ٢/١٤٢، «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٧١.

(٢) «أصول الحديث»: ٣٠٥.

حكم العمل بالصحيح والحسن والضعيف

تقدّم تعريف الصحيح والحسن والضعيف، وقلنا: إن هذه القسمة أوّل مَن عرف فيها هو الإمام الترمذي رحمه الله، ثمّ تناقلها. واصطلح عليها المحدثون من بعده، وذكرنا أيضاً: أن الضعيف الذي يعنيه أحمد رحمه الله ومن قبله من الأئمة ليس المراد به الضعيف المردود الذي لا يحتج به.

وتقدّم الكلام على وجوب العمل بخبر الواحد، وأنه مذهب جمهور الأمة، وأنه لم يخالف في وجوب العمل به إلاّ طوائف من المبتدعة، استناداً إلى أنه لا يفيد إلاّ الظن. والظن لا يغني من الحق شيئاً.

فبالنسبة للصحيح والحسن لا خلاف بين جمهور الفقهاء في العمل بهما، وأنه لا فارق بينهما، سوى أن الصحيح يقدم عند التعارض لقوة الضبط، وتمامه في رواته، مع أن الحسن قد تتعدّد طرقه، وتنضم إليه قرائن تجعله في رتبة الصحيح أيضاً.

أمّا الحديث الضعيف فهو الذي سنتحدث عن حكم العمل به في هذا الفصل، وبخاصة عند الإمام أحمد رحمه الله والحنابلة.

وقبل أن نتكلّم على رأي الإمام أحمد في الحديث الضعيف والفتوىٰ به، وترك القياس من أجله إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، نشير إلى آراء العلماء في ذلك، وقد اختلفوا في العمل بالحديث الضعيف على أقوال:

١ ـ أنه لا يعمل به مطلقاً:

يقول الإمام مسلم في مقدّمة الصحيح: إن الواجب على كل أحد عرفَ

التمييز بين صحيح الروايات وسَقيمها وثقات الناقلين لها من المتهمين ألاَّ يروي منها إلاّ ما عرف صحة مخارجه والستارة في ناقليه، وأن يتقيَ منها ما كان منها من أهل التهم والمعاندين من أهل البدع، وقد استدلّ رحمه الله لقوله هذا بأدلّة من القرآن والسنّة.[1]

وأصحاب هذا القول يعتبرون الأخبار الضعيفة ليست ثابتة. فلا تكون مصدراً من مصادر التشريع، ويكون الأخذ بها أخذاً بغير علم، وهـو مَنهي عنه، ومن أجل ذلك لم يأخذوا بالحديث الضعيف إلاّ إذا تعددت طرقه، وارتفع إلى مرتبة الحسن، ويعتبرون القول بالرأي أولى من الأخذ بالحديث الضعيف. لأن الخطأ فيه منسوب لصاحبه، وهو خير من أن ينسب إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم.[2]

وهذا هو مذهب ابن حزم، حيث قال: ما نقله أهل المشرق والمغرب، أو كافة عن كافة، أو ثِقة عن ثقة، حتى يبلغ إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم إلاّ أن في الطريق رجلاً مجروحاً بكذبه، أو غَفلة، أو مجهول الحال، فهذا يقول بـه بعض المسلمين، ولا يحلّ عندنا القول به، ولا تصـديقه، ولا الأخـذ بشيء منه.[3]

٢ ـ **القول الثاني**: إنّه يعمل به إذا لم يكن في الباب حديث غيره صحيح أو حسن. وهو قول جماعة منهم الإمام أحمد.

٣ ـ **القول الثالث**: إنه يعمل به في الفضائل دون الأحكام.

أخرج البيهقي عن عبد الرحمن بن مهدي: إذا روينا عن النبي صلّى الله عليه وسلّم في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال، وإذا روينا في الفضائل والعقاب سهلنا في الأسانيد، وتساهمنا في الأحاديث.

---

(١) «النووي على مسلم» ١/٦٠ ـ ٦٢.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٣٧، «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١١٠.

(٣) «ابن حنبل»: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، «أثر الإمام أحمد»: ١١١، «تدريب الراوي» ١/٢٩٨ ـ ٢٩٩.

ويقول الحاكم: سمعت أبا زكريا العنبري يقول: الخبر إذا لم يُحرّم حلالاً، ولم يُحلّ حراماً، ولم يوجب حُكماً، وكان في ترغيب أو ترهيب أغمض عنه وتسوهل في روايته.

وهذا القول يروىٰ عن أحمد.

وقد ذكر ابن حجر للعمل بالحديث الضعيف في الفضائل شروطاً:

١ ـ أن يكون الضعف غير شديد، فيخرج مَن انفرد من الكذابين والمتهمين بالكذب، ومَن فحش غلطه.

٢ ـ أن يندرج تحت أصل معمول به.

٣ ـ أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقد الاحتياط.(١)

(١) «تدريب الراوي»: ١٩٦ ـ ١٩٧، «أصول الحديث»: ٣٤٨.

رأي الإمام أحمد في العمل بالضعيف

بعد هذا الإجمال ننتقل إلى رأي الإمام أحمد في العمل بالحديث الضعيف، وقد تقدّمت الإشارة إلى رأي الإمام أحمد ضمن آراء العلماء واختلافهم في العمل بالحديث الضعيف.

وقد ذكر الأصحاب عنه في العمل بالحديث الضعيف ثلاث روايات نذكر كل رواية ونتكلّم عليها:

١ ـ الرواية الأولى:

أنّه يعمل بالحديث الضعيف، ويقبلُه، ويقدِّمه على الرأي، ولكنه لا يجعله في مرتبة الصحيح، بل يشترط أن لا يوجد في الباب غيره، وأبعد من ذلك أن مرتبته عنده بعد فتوىٰ الصحابي، وهذه الرواية يرجحها أكثر أصحابه.

ومن النصوص المنقولة عن الإمام أحمد في العمل بالحديث الضعيف وتقديمه على الرأي، ما قاله عبدالله بن أحمد: سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحب إليّ من الرأي.

وقال أيضاً: سألت أبي عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلاّ صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سَقيمه، وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة، فقال أبي: يسأل أصحاب الحديث، ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوىٰ من الرأي.[1]

(١) «إعلام الموقعين» ١/٧٧، «ابن حنبل»: ٢٣٩.

ونقل الأثرم قال: رأيتُ أبا عبد الله، إن كان الحديث عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في إسناده شيء، يأخذ به إذا لم يجئ خلافه أثبت منه، مثل حديث عمرو بن شُعيب، وإبراهيم الهَجري، وربما أخذ المرسل إذا لم يجئ خلافه.(١)

وذكر ابن الجوزي أن أحمد كان يقدّم الحديث الضعيف على القياس. ولقد رُويَ عنه أنه قال لابنه عبدالله: يا بنيَّ لا أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه.(٢)

ومن هذا يتضح رأي الإمام أحمد، وأخذه بالحديث الضعيف، وتقديمه إيّاه على الرأي، احتياطاً لدينه واحتمالاً لصحة نسبته.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيميّة، أن الضعيف الذي يعنيه أحمد هو ما ارتفع إلى درجة الحسن، ويقول دفاعاً عن أحمد في ذلك: وأمّا قولنا: إن الحديث الضعيف خير من الرأي، فليس المراد به الضعيف المتروك، لكن المراد به الحسن.

وقد تقدّم قوله: إنّ الضعيف في عهد أحمد قسيم الصحيح، وأنه إمّا متروك، أو ليس بمتروك، وأن التقسيم إلى صحيح وحسن وضعيف لم يكن إلاّ متأخراً.

ويقول ابن القيّم: فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي، قوله - يعني أبا حنيفة - وقول الإمام أحمد، وليس المراد بالحديث الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حسناً قد يسميه المتقدمون ضعيفاً، كما تقدّم بيانه.(٣)

فعلى هذا كان أحمد يعمل بالحديث الضعيف، ولكن بشرط أن لا يوجد في الباب غيره من الأحاديث، وفتاوى الصحابة، وألاّ يكون من رواية من يتعمد الكذب، أو يتهم به، فإذا كان كذلك عمل به من باب الاحتياط.

---

(١) «المسودة»: ٢٧٣.

(٢) «مناقب الإمام أحمد»: ٢٣٠، «المسودة»: ٢٧٥.

(٣) «أعلام الموقعين» ١/٧٧.

لاحتمال صحة نسبته للرسول صلّى الله عليه وسلّم[1]، مع أنه لا يقطع بأن الرسول صلّى الله عليه وسلّم قاله. قال الأثرم في كتاب «معاني الحديث»: قال أحمد: إذا جاء الحديث عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عملت بالحكم والفرض، ودنت الله تعالى به، ولا أشهد أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال ذلك.[2] فقوله هنا: ولا أشهد أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال ذلك، يدل على أنه لا يقطع بأن الرسول صلّى الله عليه وسلّم قاله.

وقد قال ابن القيّم رحمه الله عند ذكره لأصول مذهب أحمد: الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته مُتهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه، والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه، ولا قول صاحب، ولا إجماعاً على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس.[3]

وقال الخلال: مذهبه ـ يعني أحمد ـ أن الحديث الضعيف إذا لم يكن له معارض قال به، وقال في كفارة وطء الحائض: مذهبه في الأحاديث، إن كانت مضطربة، ولم يكن لها معارض قال بها، وقال أحمد في رواية عبدالله: طريقي لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب ما يدفعه.[4]

قال القاضي: قد أطلق أحمد القول بالأخذ بالحديث الضعيف، فقال مهنا: قال أحمد: الناس كلّهم أكفاء إلاّ الحائك والحجّام والكساح، فقيل له:

---

(١) «ابن حنبل»: ٢٤١ ـ ٣٤٣، «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١١٤.
(٢) «المسودة»: ٢٤١.
(٣) «إعلام الموقعين» ١/٣١ ـ ٣٢، «المدخل إلى مذهب أحمد»: ٤٣.
(٤) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٣١٦.

تأخذ بحديث: «كلّ الناس أكفاء إلاّ حائكاً أو حجاماً»(١) وأنت تضعفه؟ فقال: إنما نضعف إسناده، ولكن العمل عليه، وكذلك قال في رواية ابن قشيش(٢) وقد سأله عمن تحل له الصدقة، وإلى أي شيء تذهب في هذا؟ فقال: إلى حديث حَكيم بن جُبير،(٣) فقلت: وحكيم بن جبير ثبت عندك في الحديث؟ قال: ليس هو عندي ثبتاً في الحديث، وكذلك قال مهنا: سألت أحمد عن حديث معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، أن غيلان أسلم وعنده عشر نسوة،(٤) قال: ليس بصحيح، والعمل عليه، كان عبد الرزاق يقول: معمر عن الزهري مرسلاً، قال القاضي: معنى قول أحمد: هو ضعيف. على طريقة أصحاب الحديث، لأنهم يضعفون بما لا يوجب التضعيف عند الفقهاء. كالإرسال والتدليس، والتفرّد بزيادة في حديث لم يروها الجماعة، وهذا موجود في كتبهم: تفرّد به فلان وحده.

(١) أخرج الحاكم في «المستدرك» وعنه البيهقي ١٣٤/٧ من طريق الأصم، حدثنا بعض إخواننا، عن ابن جريج ، عن عبدالله بن أبي مليكة، عن عبدالله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «العرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل برجل، والموالي بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل برجل، إلا حائك أو حجام». قال البيهقي: هذا منقطع بين شجاع وابن جريج حيث لم يُسّم شجاع بعض أصحابه. وانظر «نصب الراية» ١٩٧/٣ - ١٩٨.

(٢) هو محمد بن الحسن بن قُشيش، أبو بكر السمسار، كان صدوقاً من أهل القرآن، وينتحل في الفقه مذهب أحمد. «طبقات الحنابلة» ١٦٢/٢.

(٣) رواه حكيم عن ابن مسعود، ولفظه: «لا تحل الصدقة لمن عنده خمسون درهماً». انظر «الكامل» لابن عدي ورقة ١٣٨، و«ميزان الاعتدال» ٥٨٤/١. وحكيم بن جبير ضعفه أحمد والبخاري والنسائي والدارقطني وغيرهم.

(٤) أخرجه الشافعي ٣٥١/٢، وأحمد ١٣/٢، ١٤، والترمذي (١١٢٨)، وابن ماجه (١٩٥٣)، وابن حبان (١٢٧٧) من طرق عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، أن النبي ﷺ... قال البخاري فيما نقله عنه الترمذي: هذا حديث غير محفوظ، والصحيح ما روى شعيب بن أبي حمزة وغيره عن الزهري قال: حدثت عن محمد بن سويد الثقفي أن غيلان... وجاء في «تلخيص الحبير» ١٦٩/٣: فائدة: قال النسائي: أخبرنا أبو بريد عمرو بن يزيد الجرمي، أخبرنا سيف بن عبيدالله، عن سرار بن محشر، عن أيوب، عن نافع، وسالم عن ابن عمر أن غيلان الثقفي أسلم وعنده عشر نسوة... ورجال إسناده ثقات. ومن هذا الوجه أخرجه الدارقطني: ٤٠٤. وفي الباب عن نوفل بن معاوية عند الشافعي ٣٥١/٢، والبيهقي ١٠٤/٧، وعن الحارث بن قيس أو قيس بن الحارث عند أبي داود (٢٢٤١).

فقوله: «هو ضعيف» على هذا الوجه، وقوله: «والعمل عليه» معناه على طريقة الفقهاء، قال: قد ذكر أحمد جماعة ممن يروى عنه مع ضعفه، [1] فقال في رواية إسحاق بن إبراهيم: قد يحتاج أن يحدّث الرجل عن الضعيف، مثل عمر بن مرزوق، وعمرو بن حَكّام، ومحمد بن معاوية، وعلي بن الجعد، وإسحاق بن أبي إسرائيل، ولا يعجبني أن يحدث عن بعضهم، وقال في رواية ابن القاسم[2] في ابن لهيعة: ما كان حديثه بذاك، وما أكتب حديثه إلاّ للاعتبار والاستدلال، أنا قد أكتب حديث الرجل كأني أستدلّ به مع حديث غيره يشدّه، لا أنه حجة إذا انفرد، وقال في رواية المروذي: كنت لا أكتب حديثه ـ يعني جابر الجعفي ـ ثم كتبته أعتبر به، وقال له مهنا: لم تكتب عن أبي بكر بن أبي مريم وهو ضعيف؟ قال: أعرفه. قال القاضي: والوجه في الرواية عن الضعيف أن فيه فائدة، وهي أن يكون الحديث قد رويَ من طريق صحيح، فتكون رواية الضعيف ترجيحاً، أو ينفرد الضعيف بالرواية، فيعلم ضعفه، لأنه لم يرو إلاّ من طريقه، فلا يقبل.

وعلى قول أحمد السابق: «أنا قد أكتب حديث الرجل كأني أستدلّ به مع حديث غيره يشدّه. لا أنه حجة إذا انفرد» يرد اعتراض، وهو: أنه رويَ عنه العمل بالحديث الضعيف إذا لم يجد غيره، ونَقل عنه الأصحاب ذلك، وهنا يذكر أنه لا يحتج به منفرداً، وقد علق ابن تيمية على قوله هذا بقوله: كأني أستدلّ به مع حديث غيره، لا أنه حجة إذا انفرد، يفيد شيئين:

أحدهما: أنه جزء حجة، لا حجة، فإذا انضمّ إليه الحديث الآخر، صار حجة، وإن لم يكن واحد منهما حجة، فضعيفان قد يقومان مقام قوي.

الثاني: أنه لا يحتج بمثل هذا منفرداً، وهذا يقتضي أنه لا يحتج بالضعيف المنفرد، فإمّا أن يريد به نفي الاحتجاج مطلقاً، أو إذا لم يوجد أثبت منه.[3]

(١) هكذا النص في «المسودة»، وكان الأولى أن يقال: ممن يروى عنهم مع ضعفهم.
(٢) هو أحمد بن القاسم الطوسي، حكى عن الإمام أحمد أشياء. «المنهج الأحمد» ١/٢٦١.
(٣) «المسودة»: ٢٧٥.

ويمكن أن يجاب على هذا الاعتراض، بما سبق أن أشرنا إليه بأن الضعيف عند أحمد ليس في مرتبة واحدة، فمنه الضعيف الذي يرتقي إلى درجة الحسن في اصطلاح المتأخرين، وهذا يعمل به، ولو كان منفرداً، ومنه الضعيف الذي لا يصل إلى تلك الدرجة، فهذا يروى ويحتج به إذا انضم إليه ما يساعده، أو يستأنس به في المسألة حينما لا يوجد فيها حديث صحيح، أو قول صاحب، ومما يدل على ذلك، قول عبد الله بن أحمد: قلت لأبي: ما تقول في حديث ربعي ابن خِراش قال: الذي يرويه عبد العزيز بن أبي روّاد؟ قلت: نعم: قال: لا، الأحاديث بخلافه، وقد رواه الحفاظ عن ربعي عن رجل لم يسموه، قال: قلت: فقد ذكرته في المسند؟ قال: قصدت في المسند المشهور، وتركت الناس تحت ستر الله، ولو أردت أن أفصل ما صح عندي لم أرو من هذا المسند إلاّ الشيء بعد الشيء، ولكنك يا بني تعرف طريقتي في الحديث، لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه.

وقال أيضاً: قلت: وعلى هذه الطريقة التي ذكرها أحمد بنى عليه أبو داود كتاب السنن لَمن تأمله، ولعلّه أخذ ذلك عن أحمد، فقد بيّن: أن مثل عبد العزيز بن أبي روّاد، ومثل الذي فيه رجل لم يسمّ يعمل به إذا لم يخالفه ما هو أثبت منه.

قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يقول: إذا كان في المسألة عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم حديث لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة، ولا من بعدهم خلافه، وإذا كان في المسألة عن أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قول مختلف نختار من أقاويلهم، ولم نخرج عن أقاويلهم إلى قول من بعدهم، وإذا لم يكن فيها عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ولا عن الصحابة قول، نختار من أقوال التابعين، وربّما كان الحديث عن النبي صلّى الله عليه وسلّم في إسناده شيء، فنأخذ به إذا لم يجئ خلافه أثبت منه، وربما أخذنا بالحديث المرسل إذا لم يجئ خلافه أثبت منه[1].

---

(١) المسودة: ٢٧٣ - ٢٧٦.

٢ ـ الرواية الثانية عن الإمام أحمد:

أنّه يأخذ بالأحاديث الضعيفة في الفضائل دون الأحكام. يروىٰ عنه أنه قال: الأحاديث الرقائق يحتمل أن يتساهل فيها حتى يجيءَ شيء فيه حكم.

وقال في سيرة ابن إسحاق: ابن إسحاق رجل يكتب الأحاديث ـ أي: في المغازي ـ وإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا، وقبض أصابعه الأربعة، إشارة إلى القوة من الوثوق.

وقال النوفلي: سمعت أحمد يقول: إذا روينا عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الحلال والحرام والسنن والأحكام شَدّدنا في الأسانيد، وإذا روينا عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في فضائل الأعمال، وما لا يرفع حكماً فلا نصعب.(١)

وقد علق ابن تيميّة رحمه الله على قول أحمد هذا، وما ينقل عن غيره من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال بقوله: ليس معناه إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يحتج به، فإن الاستحباب حكم شرعي، فلا يثبت إلاّ بدليل شرعي، ومَن أخبر عن الله أنه يحب عملاً من الأعمال من غير دليل شرعي، فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله. كما لو أثبت الإيجاب أو التحريم، ولهذا يختلف العلماء في الاستحباب، كما يختلفون في غيره، بل هو أصل الدين المشروع، وإنّما مرادهم بذلك: أن يكون العمل مما قد ثبت أنه مما يحبه الله، أو مما يكرهه الله بنص أو إجماع، كتلاوة القرآن والتسبيح والدعاء والصدقة... إلى أن قال: فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا روي فيها حديث لا نعلم أنه موضوع، جازت روايته والعمل به. بمعنى أن النفس ترجو ذلك الثواب أو تخاف ذلك العقاب. ثمّ بيّن أن ذلك مثل الترغيب والترهيب بالإسرائيليات والمنامات، وغيرها مما لا يجوز بمجرده إثبات حكم شرعي، لكن يصلح في التَّرجية والتخويف، وقال أيضاً: إن ما علم أنه موضوع، فهو باطل

---

(١) «المسودة»: ٢٧٣.

لا يلتفت إليه، وما علم أنه صحيح يجب قبوله، وما احتمل الأمرين روي، لإمكان صدقه، ولا مَضرة في كذبه. وقال أيضاً: إذا تضمنت أحاديث الفضائل الضعيفة تقديراً وتحديداً، مثل صلاة في وقت معين بقراءة معيّنة، أو على صفة معيّنة، لم يجز ذلك، بخلاف ما لو روي فيه: من دخل السوق، فقال: لا إله إلاّ الله، لكان كذا وكذا، وانتهى إلى أن تقدير الثواب المروي فيه لا يضر ثبوته ولا عدمه.

ولخص ابن بَدران رأي ابن تيميّة هـذا بقولـه: يُعمل بـه في الترغيب والترهيب لا في إثبات مستحب وغيره.(١)

٣ ـ الرواية الثالثة:

أن أحمـد رحمه الله لا يعمـل بالحـديث الضعيف في الفضائـل، قـال الفتوحي: وعن أحمد رواية أخرى: لا يعمل بالحديث الضعيف في الفضائل، ولهذا لم يستحب صلاة التسبيح لضعف خبرها عنده، مع أنه خبرمشهور عمل به، وصححه غير واحد من الأئمة،(٢) ولم يستحب أيضاً التيمم بضربتين على الصحيح عنه، مع أن فيه أخباراً وآثاراً،(٣) وغير ذلك من مسائل الفروع.

هذا ما ذكره الفتوحي، ويمكن أن يجاب عليه بأن الرواية ليست منصوصة عنه، ولكن مُخرجة من عدم استحبابه صلاة التسبيح، وهذا لا يرد على عمله

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٨/٦٥ ـ ٦٨، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٧، «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٣١٦.

(٢) صلاة التسبيح: أربع ركعات يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة، وبعد الفراغ من القرآن يقال: سبحان الله، والحمدلله، ولا إله إلا الله، والله أكبر خمس عشر مرة، ثم يركع المصلي ويقولها وهو راكع عشراً، ثم يرفع من الركوع ويقولها عشراً، ثم يسجد ويقولها عشراً، ثم يرفع رأسه من السجود ويقولها عشراً، ثم يسجد ويقولها عشراً، ثم يرفع رأسه، ويقولها عشـراً، فذلك خمس وسبعون في كل ركعة، يفعل ذلك في الأربع ركعات. وقد روى أبو داود والترمذي فيها حديثاً عن ابن عباس لم يثبته الإمام أحمد ولم يرها مستحبة. انظر «المغني» ٢/١١٠.

(٣) استشهاد الفتوحي على الرواية بعدم استحباب التيمم بضربتين، في غير محل النـزاع، لأن التيمم بهذه الكيفية ليس من فضائل الأعمال، وإنما هو من الأحكام اللازمة.

بالحديث الضعيف في الفضائل على المحمل الذي حمله عليه ابن تيميّة بأن المراد به الترغيب والترهيب، ومقادير الثواب والعقاب، كما سبق أن نقلناه عنه.

ونستخلص مما تقدّم كله:

١ ـ أن معنى الحديث الضعيف الذي يعمل به الإمام أحمد، ليس هو المتروك، أو الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل المراد به ما في إسناده شيء، أو هو ما ارتفع إلى درجة الحسن في اصطلاح الترمذي، ومن بعده. ذلك أن الضعيف عنده على مراتب، كما تقدّم عن ابن تيميّة وابن القيّم.

وممّا يدلّ على أنه يعمل بذلك مطلقاً قوله فيما مضى: وربما كان الحديث عن النبي صلّى الله عليه وسلّم في إسناده شيء فنأخذ به.

وقوله: طريقي لست أخالف ما ضعف من الحديث. وغير ذلك مما نقله أصحابه، وهو كثير، وقد قرروا ذلك في كتبهم.

وقد قال القاضي: معنى قول أحمد: «هو ضعيف» على طريقة أصحاب الحديث، لأنهم يضعفون بما لا يوجب التضعيف عند الفقهاء، كالإرسال، والتدليس، والتفرد بزيادة في حديث لم يروها الجماعة، وهذا موجود في كتبهم: تفرد به فلان وحده، فقوله: «هو ضعيف» على هذا الوجه. وقوله: «والعمل عليه»، معناه على طريقة الفقهاء.[١]

وهذا أيضاً مما يؤكد أن الضعيف عند أحمد على مراتب، وليس معناه المتروك الذي لا يحتج به.

٢ ـ العمل بالضعيف مقيّد عند أحمد بما إذا لم يوجد في الباب غيره من حديث صحيح، أو قول صاحب، أو إجماع على خلافه، فإذا وجد شيء من ذلك، لم يعمل به، وقدم عليه، وهذا صريح في النقول المتقدمة، ومنها قوله:

---

(١) «المسودة» ٢٧٤.

طريقي لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب ما يدفعه. وقوله: وربّما كان الحديث عن النبي صلّى الله عليـه وسلّم في إسناده شيء، فنأخذ به إذا لم يجئ خلافه أثبت منه.

٣ ـ كتابته للأحاديث الضعيفة ضعفاً قوياً، ككتـابة حـديث ابن لَهيعة والجعفي، وابن أبي مريم، ونحوهم، بيّن بأنه يعرفها، ليعتبر بها، ويستدل بها مع غيرها إذا وجد ما يعضدها، وكثير من الأحاديث الضعيفة غالباً ما تعضد بما يقويها من ضعيف آخر، أو أصل عام من أصول الشريعة، ونحو ذلك.[١]

(١) «تصويب مختصر التحرير»: ٣١٦.

الاستدلال بأحاديث الآحاد في العقائد

أ ـ رأي الجمهور:

تقدّم الكلام على أحاديث الآحاد وأقسامها، والاختلاف فيما تفيده عند الجمهور، وعند الحنابلة. أمّا الاستدلال بأحاديث الآحاد في العقائد، فالجمهور يرون أن أخبار الآحاد تفيد غلبة الظن، كما تقدّم، وقد بنوا على ذلك رأيهم في الاستدلال بها في العقائد، فقالوا: إنه يستدل بها في الأحكام العملية دون الأحكام الاعتقادية.

ب ـ مذهب الحنابلة في الموضوع:

تقدّم عند تحقيق مذهب الحنابلة فيما يفيده خبر الواحد، أنه نقل عن أحمد في المسألة روايتان، إحداهما: أنه يفيد العلم، والثانية: أنه لا يفيد العلم إلاّ إذا انضم إليه قرائن، وعليه حملوا الرواية المنقولة عن أحمد في إفادته العلم، وينبني على الرواية القائلة بأن خبر الآحاد يفيد العلم، الاستدلال بخبر الواحد في العقائد.

ومما تنبغي ملاحظته: أن يفرق بين قبول الأحاديث المتواترة، وأحاديث الآحاد، فلا تكون في درجة واحدة من حيث الاعتقاد، والمتتبع لآراء الإمام أحمد رحمه الله ولإجابته ورسائله يرى أنه يقبل أخبار الآحاد في العقائد.[1]

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٦.

يقول في رسالته إلى مُسَدَّد بن مُسَرْهَد البَصري: والميزان حقّ، والصراط حق، والإيمان بالحوض والشفاعة حق، والإيمان بالعَرش والكرسي، والإيمان بملك الموت، وأنه يَقبض الأرواح، ثم يرد الأرواح إلى الأجساد، والإيمان بالنفخ في الصور، والدجال خارج في هذه الأمة، وينزل عيسى ابن مريم فيقتله.(١)

وهذه الأمور منها ما هو ثابت بأخبار الآحاد.

وقد نقل ابن تيمية قول ابن عبد البر: الذي نقول: إن خبر الآحاد يوجب العمل دون العلم، كشهادة الشاهدين، والأربعة سواء، قال: وعلى هذا أكثر أهل الفقه والنظر والأثر. قال: وكلهم يروي خبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وحكماً وديناً في معتقده. على ذلك جماعة أهل السنّة، ولهم في الأحكام ما ذكرناه.

ثمّ عقَّب عليه بقوله: هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيد قول مَن يقول: إنه يوجب العلم، وإلاّ فما لا يفيد علماً ولا عملاً كيف يجعل شرعاً وديناً يوالى عليه ويعادى؟(٢)

قال ابن تيميّة رحمه الله أيضاً: مذهب أصحابنا أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات.(٣)

---

(١) «المناقب» لابن الجوزي: ١٦٩.

(٢) «المسودة»: ٢٤٥.

(٣) نفس المصدر: ٢٤٨.

أدلة الفريقين

يستدل الجمهور على أن أخبار الآحاد لا يُستدلّ بها في العقائد، بأن العقائد يجب أن تبنىٰ على أدلة قاطعة لا شبهة فيها، وإلا كيف تكون عقائد وهي أصول الدين؟ وأخبار الآحاد أدلة ظنية فيها شبهة.

وقد فرقوا بين العمل والاعتقاد، فالعمل يكفي فيه غَلبة الظن، وكون الراوي عدلاً ثقةً يغلب جانب الصدق عليه، فيعمل بمقتضاه، والعمل بمقتضى الدليل الظني هو الذي يسير عليه الناس في حياتهم ومعاملاتهم، ولو اشترطت أدلة قاطعة لتوقفت المصالح(١).

أما القائلون بأن أخبار الآحاد يستدلّ بها في العقائد، فهم لا يفرقون بين العقائد وغيرها، ويجعلون المدار صحة الحديث، وثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم، فمتى ما صح استدل به. سواء كان في العقائد، أم الأعمال، فمتى صحت أخبار الآحاد برواية العدل الثقة، وجب العمل بها، ويقولون: إن الأمة زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا تتوقف في قبول الخبر، وإن كان آحاداً في جميع أمور دينها ـ الأصول والفروع ـ.

والذي أرجحه أخيراً: أن القائلين بالاستدلال بها في العقائد يشترطون ثبوتها وصحتها، وهذا قد يصل إلى القطع عندهم لما احتفّ به من القرائن، فيلتقون مع الجمهور، ثم إن الاعتقاد بما كان طريقه آحاداً، ليس كالاعتقاد بما طريقه المتواتر، من حيث القوة، كما تقدم.

---

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٦.

على أن القول بالاستدلال بأحاديث الآحاد في العقائد، لا يعني أن أصول الدين لم تثبت إلا بها، بل قد ثبتت بأدلة قاطعة، ولذلك لم يختلف فيها جمهور المسلمين، وخاصة في الصدر الأول. وقلما تجد أمراً من أمور العقائد لم يرد فيه إلا خبر آحاد. وإذا صح الحديث عند الإنسان، فيجب عليه أن يعتقد مقتضاه، ويعمل بما فيه أيّاً كان. والله سبحانه وتعالى أعلم.

العمل بخبر الواحد في الحدود وما يَسقط بالشبهات

الحدود تُدرأ بالشبهات، كما ورد بذلك الحديث[1]، فلا يُقام حدٌ على مُسلم حتى يثبت ثبوتاً لا شك فيه ما يوجب إقامة الحد عليه، وخبر الواحد يفيد الظن الراجح عند كثير من العلماء، كما تقدم، والظن احتمال راجح، والاحتمال فيه شُبهة، ومن هنا ورد الخلاف في أخبار الآحاد، هل تُقبل في الحدود، وتثبت بها أو لا؟ لقد اختلف العلماء في ذلك:

أ ـ رأي العلماء من غير الحنابلة:

١ ـ الجمهور، ومنهم أبو يوسف، وأبو بكر الرازي الجَصّاص من الحنفية، يقبلون خبر الواحد في إثبات الحدود، وفي كل ما يُدرأ بالشبهات.

٢ ـ وذهب الكرخي، وأكثر الحنفية إلى خلاف ذلك، وأنه لا يعمل بخبر الواحد في الحدود.

ب ـ مذهب الحنابلة في الموضوع:

الحنابلة يوافقون الجمهور في أن خبر الواحد يعمل به في الحدود، والإمام

(١) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» ٢/١٧١/١٩ من حديث عمر. وأخرجه الترمذي (١٢٤)، والحاكم ٣٨٤/٤، والبيهقي ٢٣٨/٨ من حديث عائشة. وأخرجه الدارقطني: ٣٢٤ من حديث علي. وأخرجه ابن ماجة (٢٥٤٥) من حديث أبي هريرة. وكل أسانيده ضعيفة. انظر «المقاصد الحسنة»: ٣٠ ـ ٣١.

أحمد بشكل خاص، إذا تتبعنا آراءه في السنة، ووجوب العمل بها متى صَحّت، وعدم التفريق بين الأحاديث الصحيحة، ندرك أنه يتشدد في ذلك ويحتاط. بل سبق أنه يخالف الجمهور في أن الآحاد يُفيد العلم، وما دام كذلك، فأحرى أن يقبله في الحدود، وكل ما يُدرأ بالشبهة.

وحينما نستعرض ما كتبه الأصوليون من أصحابه نجدهم ينصون على ذلك:

١ ـ فالقاضي رحمه الله قال: يُقبل خبر الواحد في إثبات الحدود. وقد أثبت أحمد رحمه الله اجتماعَ الجلد والرجم على الزاني المحصن بخبر عُبادة، وأثبت النفي والجلد على الزاني البكر بخبر العسيف. وغير ذلك. ثم ذكر من قال بذلك، ومن خالف، ثم استدل لرأيه. وبَيّن أن خبر الواحد العدل فيما يتعلق بالشرع، يجب العمل به قياساً على غير الحدود. وأنه كالشهادة في ذلك، والحد يثبت بها، ثم قال: يبين صحة هذا أن الحكم بالشهادة ثابت من طريق موجب للعلم، وهو الإجماع ونص القرآن، وخبر الواحد كذلك الحكم به ثابت من طريق موجب للعلم، وهو الإجماع والقرآن[1]، ثم ذكر حجة المخالف وأجاب عليها.

٢ ـ وكذلك أبو الخطاب تابع شيخه القاضي في رأيه واستدلاله، ولم يزد عليه[2].

٣ ـ وابن قدامة في «الروضة» قال بمثل ذلك أيضاً حيث قال: ويقبل خبر الواحد في الحدود، وما يسقط بالشبهات، وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل؛ لأنه مظنون، فيكون ذلك شُبهة، فلا يقبل، لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادْرَأوا الحدودَ بالشبُهاتِ» وهذا غير صحيح، فإن الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة، فيقبل به خبر الواحد كسائر الأحكام، ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد، فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى، وما ذكروه يبطل

(١) «العدة» ورقة: ١٣٣.
(٢) «التمهيد»: ورقة: ١١٥.

بالشهادة والقياس، فإنهما مظنونان، ويقبلان في الحدود[1].

٤ ـ وقال أبو البركات عبد السلام بن عبدالله: يقبل خبر الواحد في إثبات الحدود. نص عليه، وبه قالت الشافعية. وحكاه أبو سفيان عن أبي يوسف، واختاره أبو بكر الرازي، وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل[2].

وننتهي من هذه النقول إلى أن الإمام أحمد يقبل خَبر الواحد في الحدود، وهذا يتمشى مع أصوله، وتقديمه النصوص متى صَحّت على غيرها من الآراء والقياسات، فلم يكن يقدم على النص غيره.

ومدار ذلك على عدالة الراوي وضبطه، ولو جعلنا للاحتمالات مجالاً لما عملنا بكثير من نصوص الشريعة الإسلامية.

---

(١) «روضة الناظر وشرحها» ١/٣٢٨.
(٢) «المسودة»: ٢٣٩.

الأدلة

أ ـ استدل الجمهور على أن خبر الواحد يقبل في الحدود بما يأتي:

١ ـ أن الأدلة المثبتة للعمل بخبر الواحد لم تفرق بين الحدود وغيرها، فيقبل خبر الواحد في الحدود، كما يقبل في سائر الأحكام العملية، والأحكام يكفي فيها غلبة الظن، وهو موجود في خبر الواحد.

٢ ـ روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «نَحنُ نَحكُمُ بالظاهرِ واللّهُ يَتولّىٰ السرائِر»(١). والظاهر من حال الراوي الصدق فيما يخبر به، إذ قد اشترطت فيه العدالة والضبط.

ب ـ والقائلون بأن أخبار الآحاد لا يعمل بها في الحدود يستدلون بأدلة منها:

١ ـ أن خبر الآحاد به شُبهة. وهي احتماله الكذب، والرسول صلى الله عليه وسلم قال: «ادرأوا الحدود بالشبهات» فلا يقبل في الحدود.

---

(١) قال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ٩١: اشتهر بين الأصوليين والفقهاء، بل وقع في شرح مسلم للنووي ـ في قوله ﷺ: «إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق على بطونهم» ـ ما نصه: معناه: إني أمرت بالحكم الظاهر، والله يتولى السرائر، كما قال ﷺ... انتهى. ولا وجود له في كتب الحديث المشهورة، ولا الأفراد المنثورة، وجزم العراقي بأنه لا أصل له، وكذا أنكره المزي وغيره، نعم في صحيح البخاري عن عمر: «إنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم» بل وفي «الصحيح» من حديث أبي سعيد رفعه: «إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس»، وفي المتفق عليه من حديث أم سلمة: «إنكم تختصمون إلي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذ منه شيئاً». قال ابن كثير: إنه يؤخذ معناه منه.

٢ ـ ومن أدلتهم أيضاً: لو ثَبتت أحكام الحدود بأخبار الآحاد، لثبتت بالقياس، واللازم باطل.

ودليل الملازمة: أن كُلاً من خبر الواحد والقياس يفيد ظناً، فإذا أثبتم الحدود بأخبار الآحاد وهي ظنية، فيجب أن تثبتوها بالقياس، وهو ظن[١]، والإجماع على عدم ثبوتها بالقياس.

وقد ناقش الجمهور ما استدل به المعارضون، فقالوا في الدليل الأول: إنه لا شُبهة مع الحديث الصحيح، كما لا شُبهة مع الشهادة، وظاهر الكتاب، فإنه يرد عليهما احتمالات الكذب والتأويل والتخصيص والنسخ.

وقالوا أيضاً: إن الشبهة التي يُدرأ الحد بها هي الشُبهة في السبب الذي من أجله يقام الحد، لا الشبهة في الدليل المثبت للحكم.

وقالوا في الدليل الثاني: بالتفريق بين الحدود وغيرها، فالحدود لا يعمل فيها بالرأي، ولا بد فيها من النص، وخبر الواحد كاف في إثبات ذلك، على أن منهم أيضاً من يثبت الحدود وما يدفع بالشبهة بواسطة القياس، فلا يلزمهم هذا الدليل.

الترجيح:

ومن مناقشة الجمهور لأدلة المخالفين يتضح لنا قوة القول بأن أخبار الآحاد يعمل بها في الحدود، وهذا هو الراجح.

فَحجّية خبر الواحد عامة لجميع الأحكام، وما ورد في الحدود من التثبت، واشتراط عدد معيّن من الشهود في بعضها، فإنما هو من باب الحيطة في التأكد من سبب الحكم حتى لا تُنفّذ الأحكام على من لا يستحقها. إذ قد تحمل عداوة بعض الناس لبعض على أن يلصق به تهمة يترتب عليها إقامة حد انتقاماً

(١)«الإحكام» للآمدي ٢/١١٧، «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٤٥ ـ ١٤٦.

منه، ولذلك أحاط الإسلام مسألة الحدود والأعراض بشكل خاص بسياج متين من القيود والشروط.

وهذا الاحتمال لا يرد على الشريعة الإسلامية، لأنها عامة لجميع البشر، وقد تعهد الله بحفظها وصونها. وتعبدنا الله بقبول أخبار الآحاد ما دامت صَحيحة، ولم يفرق بين الأحكام في ذلك(١).

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/١١٧، «حاشية التفتازاني على شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٧٢، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١١٣، «تيسير التحرير» ٣/٨٨، «إرشاد الفحول»: ٥٦، «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٤٥ ـ ١٤٦.

الأحاديث المُرْسَلة واختلاف العلماء في الاحتجاج بها

قبل أن نتحدّث عن رأي الإمام أحمد في المُرسَل والاحتجاج به، ومنزلته بالنسبة للأدلة الأخـرى. نُشير إلى تعريفه، وآراء العلماء في الاحتجـاج به في الجملة.

أمّا تعريف المرسل، ففي اصطلاح المحدثين: ما سَقط منه الصحابي، كأن يقول التابعي: قالَ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ومنهم مَن يخصه بالتابعي الكبير، وهو بهذا يغاير المنقطع والمُعضل، فالمنقطع: ما سقط منه قبل الصحابي راو، أو أكثر في موضع واحد، والمعضل: ما سقط منه اثنان فصاعداً في موضع واحد.

أمّا في اصطلاح الأصوليّين: فهو قول العدل الثقة: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهو بهـذا الإطلاق يشمـل المرسـل والمنقطع والمعضـل عند المحدثين، ومنهم مَن يُقيده بما رفعه غير الصحابي.

وسُمّي مُرْسَلاً لأن الراوي أطلق الحديث، ولم يذكر من سمعه منه.(١)

مراسيل الصحابة:

إذا قال أحد الصحابة: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهو لم يسمع الحديث منه، بل سمعه من صحابي آخر، فهذا مرسل الصحابي.

---

(١) «تدريب الراوي» ١/١٩٥، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٣/١١٦، «ابن حنبل»: ٢٢٧، «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١١٤، «الفتاوى الكبرى» ١/٤٨٦.

أ ـ آراء غير الحنابلة في قبولها:

مراسيل الصحابة مقبولة عند جمهور الأمة، [1] قال في «التقريب» بعد أن ذكر اختلاف العلماء في قبول المراسيل: هذا كله في غير مراسيل الصحابي، أمّا مرسله، فمحكوم بصحته على المذهب الصحيح[2]، وذكر أبو الحسين في «المعتمد» أنه روي أن الشافعي يخص مراسيل الصحابة بالقبول. [3]

وقد شَذَّ قوم، فقالوا: لا يقبل مُرسل الصحابي إلاّ إذا عرف بصريح خبره، أو بعادته أنه لا يروي إلاّ عن صحابي، وإلاّ فلا. [4] وقد أشار صاحب التقريب إلى الخلاف، وذكر ابن حزم في الأصول عدم قبول المراسيل مطلقاً.

ب ـ رأي الحنابلة في المسألة:

الحنابلة مع جمهور العلماء في قبول مَراسيل الصحابة والاحتجاج بها، بل سيأتي أنهم يقبلون المراسيل مطلقاً، قال ابن قدامة: مراسيل أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم مقبولة عند الجمهور. [4]

---

(١) «النووي على مسلم» ١/ ٣٠.
(٢) «تدريب الراوي» ١/ ٢٠٧.
(٣) «المعتمد» ١/ ٢٣٨ طبعة المعهد الفرنسي بدمشق.
(٤) «روضة الناظر مع شرحها» ١/ ٣٢٣.

الأدلة

استدلّ الجمهور على قبول مَراسيل أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بأنهم رضوان الله عليهم عدول بتعديل الله ورسوله لهم، فليس هناك حاجة إلى البحث عن عَدالتهم، وقد سمع بعضهم من بعض كثيراً، وروىٰ بعضهم عن بعض كثيراً. وكان أحدهم يقول: قالَ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم دون أن يذكر مَن سمع منه، فقد روى ابن عباس حديث: «إنّما الرِّبا في النَّسِيئَةِ»[1]، فلمّا سُئِل عنه قال: رَويته عن أُسامة بن زَيد. وروى أبو هريرة حديث: «مَنْ أَصْبَح جُنُباً فلا صَومَ له»[2]، فلمّا سُئل عنه قال: رَويته عن الفَضل بن عَباس،

(١) أخرجه البخاري ٣١٨/٤ في البيوع: باب بيع الدينار بالدينار نَساء، ومسلم (١٥٩٦) في المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل.

(٢) أخرجه من قوله وفتواه: مالك ١/٢٩٠، ٢٩١، والبخاري ١٢٤/٤، ١٢٥، ومسلم (١١٠٩) وفيه قصة في رجوعه عن ذلك لما بلغه حديث أم سلمة وعائشة، وأنه لم يسمع ذلك من النبي ﷺ، وإنما سمعه من الفضل، وأخرج أحمد ٢/٣١٤ من طريق معمر، عن همام، عنه مرفوعاً: «إذا نودي للصلاة صلاة الصبح وأحدكم جنب فلا يصم». وأخرجه عبد الرزاق (٧٣٩٦) من طريق معمر، عن الزهري، عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، قال: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «من أدركه الصبح جنباً فلا صوم له». وأخرج عبد الرزاق (٧٣٩٩) وعنه أحمد ٢/٢٨٦، من طريق ابن جريج، أخبرني عمرو بن دينار، عن يحيى بن جعدة، عن عبدالله بن عمرو بن عبد القاري أنه سمع أبا هريرة يقول: ورب هذا البيت ما أنا قلت: «من أدركه الصبح جنباً فليفطر» ولكن محمداً ﷺ قاله. وهو في «المسند» ٢/٢٤٨، والنسائي ورقة: ١/٤٤، من طريق عكرمة بن خالد، عن أبي بكر بن عبد الرحمن، قال: بلغ مروان أن أبا هريرة يحدث عن رسول الله ﷺ أنه: «من أدركه الصبح وهو جنب فلا يصومن يومئذ».

وأخرج النسائي ورقة ٢/٤٣ من طريق يحيى بن عمير قال: سمعت المقبري يقول: كان أبو

وقال البراء بن عازب: ما كُلُّ ما نُحدِّثكم به سَمعناه من رَسول الله صلّى الله عليه وسلّم. ولكن سَمعنا بعضَه، وحدَّثنا أصحابُنا بِبَعض.(١)

قال ابن قدامة: والظاهـر أنهم لا يروون إلاّ عن صحابي، والصحابـة معلومة عدالتهم، فإن رووا عن غير صحابي، فلا يروون إلاّ عن من علموا عدالته، والرواية عن غير عدل وهم بعيد لا يُلتفت ولا يُعوّل عليه.(٢)

واستدلّ المخالفون: بأنه قد يروى عمّن لم تثبت لنا صحبته.

والصحيح الذي اتفق عليه جُمهور العلماء قبول مَراسيل الصحابة، فقد قبل الصحابة المراسيل ممن أرسل منهم، وشاعَ فيهم كثيراً، والصحابة معروفة عدالتهم، وهم نَقَلة هذا الدين إلى الأمة. فلا يمكن أن يقول أحدهم: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلاّ وقد سَمع عن الثقة.

= هريرة يفتي الناس أنه من أصبح جنباً فلا يصم ذلك اليوم. فبعثت إليه عائشة: لا تحدث عن رسول الله ﷺ بمثل هذا.

وعامة أهل العلم على أن من أصبح جنباً اغتسل وأتم صومه، لما رواه مالك ١/٢٩١، والبخاري ٤/١٢٣، ومسلم (١١٠٩) عن عائشة وأم سلمة أنهما قالتا: إن كان رسول الله ليصبح جنباً من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ذلك اليوم.

(١) «المعتمد» ١/٦٢٨ - ٦٢٩.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٢٤.

مُرسَل غير الصحابي

أ ـ آراء العلماء في الاحتجاج به:

اختلف العلماء في قبوله، والاحتجاج به على أقوال:

١ ـ القول الأول: إنه لا يُقبل إلاّ إذا تأكد بما يرجّح صدق الراوي. كأن يسنده راو آخر، أو يُرسله راوٍ آخر يروي عن شيوخ الراوي الأول، أو يعضده قول أكثر الأمة، أو يعضده قول صحابي، أو يكون المرسِل ممن عرف عنه أنه لا يُرسِل إلاّ عمّن يُقبل قوله، كسَعيد بن المسيب، وهو قول الشافعي. قال في «الرسالة» بعد أن ذكر الأمور التي إذا انضمت إلى المرسل قَوّته، فعمل به: وإذا وجدت الدلائل لصحة حَديثه بما وصفت أحببنا أن نَقبل مُرْسَله.[١]

٢ ـ القول الثاني: إنّه يُقبل مطلقاً، وهو اختيار الآمدي.

٣ ـ القول الثالث: إنّه يُقبل من أئمة النقل، ولا يقبل من غيرهم، وهو اختيار ابن الحاجب.

٤ ـ القول الرابع: يُقبل مُرسل العصور الثلاثة دون غيرهم.[٢] وهو رأي عيسى بن أبان.

٥ ـ القول الخامس: إنه لا يقبل مُطلقاً.[٣]

---

(١) «الرسالة»: ٤٦٥.

(٢) «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٣/١٦٧.

(٣) «النووي على مسلم» ١/٣٠.

ب ـ الاحتجاج بالمرسل عند الحنابلة:

بعد هذا العرض الموجز لآراء العلماء في المراسيل، ننتقل إلى رأي الحنابلة فيها، ودرجتها عندهم، وبخاصة رأي أحمد، فقد تقدّم أن أحمد مع مَن يقبل المراسيل، ويعمل بها. ولكن هل ذلك القبول مطلق، وهل منزلتها عنده في منزلة المسند؟

يتبيّن ذلك باستعراض ما كتبه الأصوليون من الحنابلة في المسألة، وما أُثر عن أحمد رحمه الله فيها:

١ ـ فالقاضي في كتاب «العدة» ذكر أن المرسل حجة يجب العمل به، ولم يُقيّده بعصر دون آخر، واستدلّ لذلك، وذكر ما احتج به المخالف، وردّ عليه، وذكر عن أحمد روايتين في الاحتجاج بالمراسيل: إحداهما أنها حجة، والأخرى: ليست بحجة، ومما قاله في ذلك: الخبر المرسل حجة ويجب العمل به. وصورته أن يترك الراوي رجلاً في الوسط مثل: أن يروي التابعي عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أو يروي تابع التابعي عن صحابي عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وهكذا إذا ذُكر المروي[1] ولكنه ذِكرٌ لا يعرف به، وهو أن يقول: أخبرني الثقة عن فلان، أو أخبرني رجل من بني فلان عن فلان، في إحدى الراويتين، نص عليه رحمه الله في رواية الأثرم، قال: إذا قال الرجل من التابعين، حَدثني رجل من أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم، ولم يسمه، فالحديث صحيح، قيل له: فإن قال يرفع الحديث، فهو عن النبي صلّى الله عليه وسلّم؟ قال: فأيّ شيء؟

ونقل الميموني أيضاً: كان يَعجب أبو عبدالله رضي الله عنه ممن يكتب الإسناد ويدع المنقطع. وقال: ربّما كان المنقطع أقوى إسناداً منه، وهو يوقفه، وقد كتبه على أنه متصل، وقال في رواية الفضل بن زياد: مُرسَلات سَعيد بن المسيّب أصح المرسَلات، ومُرسَلات إبراهيم لا بأس بها، وليس في المرسلات

(١) هكذا في مخطوط «العدة»، ولعل الصواب: وهكذا إذا ذكر الراوي.

أضعف من مُرسلات الحسن وعَطاء بن أبي رباح، فإنهما يأخذان عن كل. وقال في رواية عبدالله: آخذ بحديث ابن جُريج عن ابن أبي مليكة، وعمرو بن دينار عن النبي صلّى الله عليه وسلّم في العبد الآبق إذا جيء به دينار... إلى أن قال: وفيه رواية أخرى: ليست بحجة إلاّ مُرسل الصحابي، أَوْمأ إليها في رواية إسحاق ابن إبراهيم، وقد سُئل عن حديث عن النبي صلّى الله عليه وسلّم مرسل برجال ثبت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة متصل برجال ثبت؟ فقال: عن الصحابة أعجب إليّ، وهذا يدل من قوله على أنه ليس بحجة، إذ لو كان حجة لم يُقدم عليه قول الصحابي، لأن مَن جعله حجة قدمه على قول الصحابي. وقال مهنا: سألتُ أحمد رحمه الله عن حديث ثوبان: «أَطيعوا قُرَيشاً ما استَقاموا لَكُم»(١)، قال: ليس بصحيح، سالم بن أبي الجَعد لم يَلقَ ثوبان، فقد حكم ببطلان الحديث لأجل أنه مرسل.

ثمّ تكلّم القاضي على وجه الرواية الأولى: واستدلّ لها بقوله تعالى: ﴿ولِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذَا رَجَعُوا إلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]. ولم يفرق بين مَن أنذر بمرسل أو مُسند، ولأن عادة التابعين إرسال الأخبار، كما روي عن الأعمش أنه قال: قلتُ لإبراهيم: إذا حدّثتني فأسند، فقال: إذا قلت لك: حَدّثني فلان عن عبدالله، فهو الذي حدثني، وإذا قلت لك: قال عبد الله؛ فقد حدّثني جماعة عنه. وإذا كان معروفاً من عادتهم، فلو كان عندهم أنها غير مَقبولة كانوا قد ضيّعوا سُنن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهذا لا يجوز، ولأن المرسِل للخبر مُثبت لعدالة راويه.

ثمّ أورد القاضي اعتراضات، وردّ عليها. خلاصتها:

أ ـ أن الإرسال لا يدل على العدالة، كما لم يدل شاهدي الفرع على شاهدي الأصل، ورده بالفرق بين الشهادة والخبر.

---

(١) أخرجه أحمد ٥/٢٧٧، وأعلّه الحافظ ابن حجر بما أعلّه الإمام أحمد، وأخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» عن النعمان بن بشير، وفي سنده شعيب بن بيان الصفّار، قال العقيلي: يحدث عن الثقات بالمناكير، كاد أن يغلب على حديثه الوهم.

ب ـ يحتمل أن يعرف جرحه غيره، فوجب تسميته ليقف عليه، ورده: بأنه يلزم على هذا تسمية الحاكم الشاهدين اللذين حكم بهما، وهو غير لازم. فلو حكم بشهادتهما، ولم يسمهما، لم يجز لأحد أن يعترض على حكمه، وحمل أمرهما على العدالة في الشهادات، ففي الأخبار أولى، لأن الأمر فيها أوسع. ثمّ قال القاضي: ولأن مرسل الصحابي مَقبول، وكل معنى منع من قبول مُرسَل التابعي فهو موجود في مرسل الصحابة.

وأجاب: بأن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم شهد لقرن التابعين بالخيريّة كما شهد لقرن الصحابة، وليس من شرط قبول الخبر القطع بعدالة راويه، وإنما يكفي العدالة في الظاهر، وهي موجودة في التابعين. ثمّ ذكر القاضي قول الشافعي في قبول المراسيل، ولم يرض مقالته، وبيّن أن قبولها على رأيه ليس لذات المرسل، وإنما لأمور انضمت إلى الخبر، وذكر ما احتجّ به المخالف بأن الخبر من شرط قبوله عدالة راويه، والعدالة مجهولة، فلم يجز قبوله قياساً على شاهدي الفرع إذا لم يسميا شاهدي الأصل.

وردّ هذه الحجة بعدم التسليم بجهالة العدالة لما تقدّم، ثمّ وجود الفوارق بين الشهادة والخبر.[1]

وبهذا يتّضح اختيار القاضي للرواية الأولى، وهي حجيّة المرسَلِ وقبوله، وترجيحه لذلك.

٢ ـ وأبو الخطاب في كتاب «التمهيد» ذكر اختلاف الرواية عن أحمد في قبول المراسيل وعدم قبولها، ثم ذكر الخلاف في المسألة، وأدلة كل قول، ومناقشته للآخرين على طريقة كتب الأصول الأخرى.

وممّا قال: اختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في المراسيل، وهو أن يسمع زيد من عمرو حديثاً، فإذا رواه آخَر قال: قال عمرو، وأضرب عن ذكر زيد، أو يقول: حدَّثني الثقة وما أشبهه، فروي عنه ما يدل على قبولها، وهو اختيار

(١) «العدة» ورقة: ١٣٦ ـ ١٣٩.

شيخنا، وبه قال أبو حَنيفة، ومالك، وجماعة من المتكلمين، وعنه: لا تُقبل إلاّ مَراسيل الصحابة، وبه قال الشافعي، وطائفة من أهل الظاهر والحديث.(١)

٣ ـ وأبو محمد في «الروضة» ذكر أن في مراسيل غير الصحابة روايتين: إحداهما: تُقبل، اختارها القاضي، والأخرى: لا تقبل، وذكر وجهة الروايتين، ولم يزد عما ذكره الأصوليون شيئاً.(٢)

٤ ـ وكذلك فعل الطوفي في شرحه «مختصر الروضة»، فبعد أن ذكر أن الجمهور يقبلون مراسيل الصحابة، واستدلّ لذلك، ذكر مُرسَل غير الصحابي، ومَثّل له، وقال: إن فيه قولين: القبول وعدمه، وبعد أن ذكر أن الآمدي يقبل مَراسيل العدل مطلقاً قال: قلت: التفصيل أحوط، والقبول مُطلقاً أسهل وأكثر للأحكام.(٣)

٥ ـ وفي «شرح الكوكب المنير» ذكر الفتوحي الروايتين عن أحمد، ولكنه قدم رواية الاحتجاج، ولم يتوسع في الأدلة والنقاش.(٤)

٦ ـ وقال أبو البركات عبد السلام ابن تيمية: الخبر المرسل حُجة نَصَّ عليه في مواضع... إلى أن قال: وذكر أصحابنا رواية أخرى: أنه ليس بحجة، وهو قول الشافعي، وأخذها القاضي من كون أحمد سُئِل عن حديث، فقال: ليس بصحيح، وعلّل بأنه مرسل، وتعقب هذا الكلام بقوله: وهذا لا يخرجه عن كونه حجة، فإن أهل الحديث لا يطلقون عليه الصحة، وإن احتجوا به.

وأخذه أيضاً من رواية إسحاق بن إبراهيم وقد سئل عن حديث عن الصحابة متصل برجال ثبت، فقال: عن الصحابة أحبّ إلي، وتعقبه ابن تيمية

---

(١) «التمهيد: ورقة: ١١٩.

(٢) «الروضة مع شرحها» ١/٣٢٤، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٦.

(٣) «شرح الطوفي على الأصول» ٢/٢٣٠ وما بعدها.

(٤) «تصويب شرح الكوكب المنير» ٣١٧.

بقوله: وهذا عندي دليل على خلاف ما قال القاضي، لأن الترجيح بينهما عند التعارض دليل الاكتفاء بكل واحد منهما عند الانفراد.[1]

ونحن نلاحظ في النقل السابق أن أبا البركات يناقش القاضي في مأخذه الرواية الثانية من أقوال أحمد في أن المرسل ليس بحجة، فالوجه الأول يردّ عليه بأن عدم التصحيح لا يعني عدم الاحتجاج. فإن المحدثين لا يطلقون الصحة على المرسل، بمعنى أنهم لا يجعلونه في مرتبة المسند، وتقدّم الكلام بأنهم يعتبرون المرسل من زمرة الأحاديث الضعيفة، ومنهم الإمام أحمد.

أمّا الوجه الثاني: وهو الترجيح بينهما عند التعارض، فهو مُتَمشٍ مع أصول الإمام أحمد، فهو رحمه الله يقدم أقوال الصحابة وفتاواهم على الحديث المرسل، ويؤخر المرسل عنها عند التعارض.

و٧ ـ والإمام ابن القيم رحمه الله عندما تكلّم عن أصول مذهب الإمام أحمد، قال:

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن... إلخ[2]. والإمام ابن القيم رحمه الله من أدرى الناس بأصول أحمد، فهو يبيّن موقف الإمام أحمد من المرسل، وأنه يأخذ به، ويجعله مع الضعيف، وليس المراد بالضعيف الباطل، ويعمل به بشرط ألا يجد في الباب شيئاً يدفعه، ولا يجعله في مرتبة النص المسند، فقد رتّب ابن القيم أصول أحمد مُبتدئاً بالنصوص، ففتاوى الصحابة، فالاختيار من أقوالهم إذا اختلفوا، فالأخذ بالمرسل والحديث الضعيف. وأخيراً القياس للضرورة.

---

(١) «المسودة»: ٢٥٠.

(٢) «إعلام الموقعين» ١/٣١.

فعلى هذا يأخذ الإمام أحمد بالمرسل، ولكنه يؤخره في الرتبة عن المسند، وفتاوى الصحابة. وهو بهذا يقدم المراسيل على القياس ومجرد الرأي، إذ لا يلجأ إليه إلاّ عند الضرورة.

يقول أبو زهرة في معرض حديثه عن رأي أحمد في المرسل:

ولكننا ونحن نقرّر هذا نجد من الحق أن نقول: إن أحمد رضي الله عنه اعتبر المرسَل من قبيل الأخبار الضعيفة، التي يكون الأصل ردّها، وعدم قبولها، ولذلك قدم عليه فتوى الصحابة، وهو لا يقدم هذه الفتوى على حديث صحيح قط، فتقديمها عليه دليل على أنه يعتبره ضعيفاً لا صحيحاً، وهو بذلك ينحو نحو المحدثين الذين يقررون أن الحديث المرسل من قبيل الحديث الضعيف، لا من قبيل الحديث الصحيح، وإنما أفتى به في حالة الضرورة لأنه لا يريد أن يفتي في الدين بشيء من عنده، وعنده أثر يستأنس به. فهو يأخذ به ما دام ليس له إمام من الصحابة يفتي بفتواه.(١)

والخلاصة من النقول السابقة عن أئمة الحنابلة في الأصول: أن لأحمد روايتين: إحداهما قبول المراسيل، والأخرى: عدم قبولها، والذي أرجحه أن أحمد رحمه الله يقبل المراسيل ويحتج بها، وقد جاء عنه التصريح بذلك في نصوص كثيرة.

ولكن هذا لا يعني أنها عنده في درجة واحدة، وأنه يقبل كل المراسيل، بل قد يرد شيئاً منها حينما لا يثق به، وعلى ذلك يحمل رده لحديث ثَوبان الذي ذكره القاضي في الرواية الثانية، أما ما ذكره القاضي من الاحتجاج لعدم قبول أحمد للمراسيل بما جاء في رواية إسحاق بن إبراهيم، وقد سُئل أحمد عن حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل برجال ثبت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة متصل برجال ثبت؟ فقال: عن الصحابة أعجب إلي، فإن هذا لا يدل لما ساقه القاضي له، وإنما يدل على مرتبة المرسل عند أحمد، وأنه

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

يقدم فتاوى الصحابة عليه، كما سبق أن ذكر ذلك ابن القَيِّم فيما مضى.

وسَيتضح هذا معنا عند كلامنا على منزلة المرسل عند أحمد رحمه الله.

ومن النصوص التي تدل على أن أحمد يأخذ بالمرسل غير ما ذكره القاضي، وتبين منزلته عند أحمد أيضاً قوله في رواية الأثرم: إذا كان في المسألة عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة، ولا مَنْ بعدهم خلافه، وإذا كان في المسألة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قول مختلف نختار من أقاويلهم، ولم نخرج عن أقاويلهم إلى قول من بعدهم، وإذا لم يكن فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا عن الصحابة قول، نختار من أقوال التابعين، وربما كان الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في إسناده شيء، فنأخذ به، إذا لم يجيءْ خلافه أثبت منه، وربما أخذنا بالحديث المرسل، إذا لم يجيءْ خلافه أثبت منه[1].

(١) «المسودة»: ٢٧٦.

مُرسل العصور المتأخرة عند الحنابلة

مراسيل العصور المتأخرة، هل يعتبرها الإمام أحمد كغيرها من المراسيل أو لا يقبلها؟

يقول أبو البركات ابن تيمية: ومرسل أهل عصرنا وغيره سواء عند أصحابنا، قال ابن عقيل: وهو ظاهر كلام أحمد.

والقاضي في «العدة» نَسب إلى أحمد أنه لا يفرق بين عصر وعصر، قال في ذلك: إذا ثبت أن المرسل حجة، فلا فرق بين مُرسل عصرنا، ومن تقدم، هذا ظاهر كلام أحمد في رواية الميموني، لأنه قال: ربما كان المنقطع أقوى إسناداً من المتصل ولم يفرق. ثم ذكر الخلاف ووجهته(١).

ويبدو لي أن هذا الاستدلال ليس صريحاً. إذْ أن المنقطع الذي قال عنه أحمد ذلك، ليس هو المنقطع في اصطلاح الفقهاء، بل على اصطلاح المحدثين، وهم قد يطلقونه على المرسل باصطلاحهم المتقدم(٢).

وليس هو صريحاً فيما أورده القاضي له.

وقد تعقب ابن تيمية رحمه الله القاضي وابن عقيل فيما ورد عنهم أن مُرسل العصور المتأخرة مُعتبر عند أحمد بقوله:

قلت: ما ذكره القاضي وابن عقيل أن مُرسل أهل عصرنا مقبول كغيره ليس مذهب أحمد، فإنا نجزم أنه لم يكن يحتجّ بمراسيل محدّثي وقته وعلمائهم،

(١) «العدة» ورقة: ١٣٩، وقد تابعه أبو الخطاب كذلك في كتابه «التمهيد» ورقة: ١٢١.
(٢) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٣١٨.

بل يطالبهم بالإسناد. نعم المجتهدون في الحديث، الـذين يعرفـون صحيحه وضعيفه إذا قال أحدهم: ثبت هذا، أو صح هذا، أو قال أحدهم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، واحتج بذلك، فهـذا نعم، كتعليق البخاري المجزوم به. وبحث القاضي يدل على أنه أراد بالمرسل من أهل عصرنا ما أرسله عن واحد، فهذا قريب، بخلاف ما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن سقوط واحد أو اثنين ليس كسقوط عشرة، وحجته لا تتناول إلا ما سقط منه واحد، فإنه قال: المرسل إذا كان ثقة، فظاهره أن الذي أرسل عنه عدل، وهذا المعنى موجود في أهل الأمصار[1].

وهذا الترجيح هو ما يتمشى مع نصوص أحمد وأقـواله رحمـه الله، وما يتمشى أيضاً مع تعريف المرسل، وأنه ما سقط منه واحد فقط. والقول بأن مراسيل العصور المتأخـرة كغيرهـا قول فيـه مُجازفـة، إذ أن السنة قـد دُوِّنَت وانتشرت، وأصبح البحث عن الحديث متناً وسنداً، والاطلاع على كلام علماء الحديث والرجال فيه ميسوراً وممكناً.

مرتبة المرسل عند أحمد:

تقدم الكلام عن رأي أحمد في المرسل، وأنه يحتجّ به، ولكنه في الواقع لا يجعله في مرتبة المسند، بل يؤخره عنه، ويقدم المسند عليه في التعارض.

قال أبو البركات عبد السلام ابن تيمية: المسند أولى من المرسل في قول إمامنا وأصحابه. وقال الجرجاني الحنفي: المرسل أولى، لأن من أرسله قد قطع على رسول الله صلى الله عليه وسلم به، والمسند جعل العهدة على غيره، وقد قال أحمد في رواية الميموني: ربما كان المرسَل أقوى إسناداً، وقد يكون الإسناد متصلاً وهو ضعيف. ويكون المنقطع أقوى إسناداً منه.

وتعقب ابن تيمية هذا بقوله: قلت: وهذا لا يمنع التقديم لكونه مسنداً

(١) «المسودة»: ٢٥١ - ٢٥٢.

على كونه مرسلاً، وإنما يقضي أن الترجيح بذلك قد يعارضه رجحان آخر يكون الحكم له.

وهو بهذا التعقيب يشير إلى أن المرسل قد يتقوى بمرجّحات أخرى تجعل الحكم له، فيقدم على المسند، وليس الترجيح لمجرد كونه مرسلاً، فإن المسند لم يختلف العلماء رحمهم الله في الأخذ به. أما المرسل؛ فقد تقدم خلافهم وما يشترط بعضهم من شروط في الأخذ به.

وقد تقدمت الإشارة إلى أن أحمد رحمه الله يقدم فتاوى الصحابة وأقوالهم على الحديث المرسل، ويجعله بعدها في الترتيب.

قال أبو العباس ابن تيمية: إذا تعارض خبرٌ مُرسَل عن النبي صلى الله عليه وسلم وحديث عن الصحابة أو التابعين، فالذي عن الصحابة أولى من المرسل. نص عليه، ولفظه:

قال إسحاق بن إبراهيم: قلت لأبي عبدالله: حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل برجال ثبت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة أو التابعين، متصل برجال ثبت؟ قال أبو عبدالله: عن الصحابة أعجب إلي[1].

هذا ما يتفق مع الترتيب الذي ذكره ابن القيم رحمه الله في أصول الإمام أحمد.

ومما ينبغي ملاحظته ونحن في نهاية الكلام على رأي أحمد في المرسلات: أنها عنده ليست في درجة واحدة من حيث القوة والضعف، بل تختلف اختلافاً كبيراً.

فهو يوافق الشافعي رحمه الله في أن الشروط التي اشترطها في قبول المرسل إذا وجدت جعلت المرسل قوياً وقدمته على غيره.

كما أنه يرى أن مُرسَلات سَعيد بن المسيّب أصح المرسلات، والشافعي رحمه الله يأخذ بها.

---

(١) «المصدر السابق»: ٣١٠.

قال القاضي في «العدة»: فَصل فيه كلام الإمام أحمد رحمه الله في ترجيح المراسيل بعضها على بعض، نقلته من كتاب «العلل» للخلاّل من الجزء الحادي والسبعين منه، فقال في رواية أبي الحارث: مُرسلات سَعيد بن المسيّب صِحاح، لا يرى أصح من مُرسَلاته، فأما الحسن وعَطاء، فليس بذلك، هو أضعف المرسلات، كأنهما كانا يأخذان من كل، وقال في رواية الفَضل بن زياد: مُرسلات عَطاء ففيه شيء، أما ابن سيرين فما أحسن مخرجه أيضاً، ومرسلات سعيد بن المسيّب أصح المرسلات، ومُرسلات إبراهيم النَّخَعي لا بأس بها، وليس في المرسلات أضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن أبي رباح كأنهما كانا يأخذان من كل.

ثم ذكر جملة كثيرة من المرسلات والمفارقة بينها، وأن بعضها أحسن وأقوى من بعض[1] وهذا يدل على أنها ليست في درجة واحدة، وأن للقرائن وظروف المرسلين وأحوالهم أثر في ذلك.

وأستنتج مما تقدم:

١ ـ أن الإمام أحمد رحمه الله يأخذ بالمرسل إذا لم يجد نصاً، ولا قولَ صاحبٍ، ولا إجماعاً على خلافه، فإن ذلك مقدم عليه.

٢ ـ أن المرسل عنده في رُتبة الحديث الضعيف، ورأيه فيه قريب من رأيه في الضعيف. فالحديث الضعيف لم يكن يقول به إذا وجد خلافه، أو أثبت منه، وإنما كان يقدمه، ويقدم المرسل على القياس، كما ذكر ذلك ابن القيم عنه.

٣ ـ أن المرسل عنده أيضاً ليس في رتبة واحدة. كما أن الضعيف ليس في رتبة واحدة.

وهذا بالطبع في مُرسَل غير الصحابي، أما مُرسَل الصحابي، فإنه لم ينقل

---

(١) «العدة» ورقة: ١٣٩ ـ ١٤٠، «المسودة»: ٢٥٢.

عنه فيه خلاف، وما دام رأيه في فتاوى الصحابة وأقوالهم كما سيأتي ـ مقدماً على الحديث الضعيف والمرسل، فإن لمرسَلاتهم عنده قوة النصـوص المسندة، لأنهم عدول رضوان الله عليهم.

أدلة المسألة

تقدم اختلاف العلماء في الاحتجاج بالمرسل، وأنهم اختلفوا على خمسة أقوال، ولكل قول دليله، ومناقشته للآخرين[1]، وسنعرض لمجمل أدلة القولين المشهورين: قبول المرسل، وعدمه.

١ ـ القول الأول: عدم قبول المراسيل:

وحجّة من لا يقبلها الجهلُ بحالِ المحذوف؛ لأنه يحتمل أن يكون غير صحابي، وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون ضعيفاً، وإذا كان المجهول المسمى لا يقبل، فالمجهول عيناً وحالاً أولى[2].

وقد ذكر ذلك الإمام مسلم في صَدر صحيحه، وكذا ابن عبد البر في «التمهيد»، قال مسلم: والمرسل من الروايات في أصل قولنا، وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة.

وقال أحمد شاكر ـ بعد أن ساق رأي الشافعي، وهو قبول بعض المرسل من حديث كبار التابعين ـ: ونحن لا نوافق على قبول المرسل أبداً، سواء في هذا كبار التابعين أو غيرهم. لأن المرسل مخرجه مجهول، وراويه الذي أخذه عنه التابعي لا نعرف عدله، وكذلك القول في المنقطع.

وقال ابن الصلاح: وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل، والحكم

(١) «المعتمد» ١/٦٣٢.

(٢) «تدريب الراوي» ١/١٩٨.

بضعفه هو الذي استقر عليه آراء جماعة حفاظ المحدثين، ونقاد الأثر، وتداولوه في تصانيفهم[1].

٢ ـ القول الثاني: قبول المراسيل، وهو قول مالك وأبي حنيفة والإمام أحمد في المشهور عنه، وقد قيده بعض الحنفية بما إذا كان مرسله من أهل القرون الثلاثة الفاضلة، فإن كان غيرها، فلا.

وحجة هذا القول: أن الذي سكت عن ذكر الراوي عدل، وهو يعلم أنه يترتب على روايته شرع عام. فهذا يدل على أن المسكوت عنه عدل، ويكون سكوته عنه كإخباره بعدالته.

قال الآمدي: إن العدل الثقة إذا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا مظهراً للجزم بذلك، فالظاهر من حاله أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظانٌّ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك[2].

وقال في التدريب: وقال ابن جرير: أجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل، ولم يأت عنهم إنكاره، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المئتين، قال ابن عبد البر: كأنه يعني أن الشافعي أول من ردّه[3].

قال أبو زَهرة: ليس قبول مالك وأبي حنيفة الإرسال دليلاً على التساهل في الرواية، وليسوا يجيزون الإرسال من كل شخص، ويقبلون الإرسال، من أي شخص، بل يقبلون إرسال الثقات الذين عرفوهم مُتّصفين بالصدق، وأنهم إن أرسلوا فعن بينة، وعن ثقة. وربما كان إرسالهم سَببه شهرة ما يروونه، وكثرة من أخذوه عنهم، ولقد صرح بذلك بعض التابعين، فالحسن البصري يقول: كنتُ إذا اجتمع أربعةٌ من الصحابة على حديثٍ أرسلته إرسالاً، ويقول: متى قلتُ: حدثني فُلان، فهو حديثه لا غير، ومتى قلت: قال رسول الله صلى الله

(١) «الرسالة» بتحقيق أحمد شاكر: ٤٦٥، «اختصار علوم الحديث»: ٣٧، «الإحكام» لابن حزم ٢/٢ ـ ٦.

(٢) «الإحكام» لابن حزم ٢/١٢٥.

(٣) «تدريب الراوي» ١/١٩٨.

عليه وسلم، فقد سمعته من سَبعين أو أكثر.

ولقد روى الأعمش قال: قلتُ لإبراهيم: إذا رويتَ لي حديثاً عن عبدالله فأسنده لي، فقال: إذا قلت لك: حدثني فلان عن عبدالله؛ فهو الذي روى لي ذلك. وإذا قلت: قال عبدالله؛ فقد رواه لي غير واحد.

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين، وتابعي التابعين، قبل أن يكثر الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كثر، اضطر العلماء إلى الإسناد ليعرف الراوي، فتعرف نِحلَته، ولقد قال في ذلك ابن سيرين من التابعين: ما كنا نُسنِد الحديث إلى أن وَقعت الفِتنة.

لهذا كله قَبِل مالك وأبو حنيفة الإرسال في الحدود التي لاحظناها، ويظهر لَمِن تَتبع «موطأ» مالك، وكتب الآثار المتصلة في إسنادها إلى أبي حنيفة أن المرسَل عندهما في مرتبة خبر الآحاد، فعند تعارضهما يرجح بينهما بطرق الترجيح التي تتبع عند تعارض خبرين، قوتهما من حيث النسبة المجردة واحدة، وإذا كنا قد وجدنا نظراً مختلفاً عند أتباع هذين الإمامين من بعد، فإن هذا رأيهما ونظرهما[1].

وقد تقدمت الإشارة إلى رأي الشافعي رحمه الله في قبول المراسيل، وأنه لا يقبلها إلا إذا اعتضدت بما يقويها، والمرسل عنده ليس في مرتبة المسند ولا في قوته، فيقدم المسند عليه عند التعارض. قال الشافعي: ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل، وذلك أن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سُمِّي، وأن بعض المنقطعات ـ وإن وافقه مرسل مثله ـ فقد يحتمل أن يكون مخرجها واحداً من حيث لو سُمّي لم يقبل، وأن قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا قال برأيه لو وافقه يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها، ويمكن أن يكون إنما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوافقه

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء[1].

والذي يترجح لي: قبول المراسيل، ذلك أن المرسِل للخبر مُثبت لعدالة المروي عنه، فلا يضر جَهل السامع ما دام المرسِل عدلاً، واحتمال ضعف الراوي الذي ذكره المانعون من قبول المراسيل غير مسلّم، لأنه لو كان ضعيفاً لما استجاز العدل الرواية عنه، أو لنبَّه على ضَعفه على الأقل. والله أعلم.

(١) «الرسالة» تحقيق أحمد شاكر: ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

البَابُ الثّانى

الاجمَاع

الإجماع

معناه: الإجماع في اللغة يطلق على معنيين: أحدهما: العزم والتصميم، قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] أي: اعزموا عليه، وقال صلّى الله عليه وسلّم: «لا صِيام لَمن لَمْ يُجْمِع الصيامَ مِن الليل»(١) أي: يعزم عليه.

والثاني: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا.

وهو في اصطلاح الأصوليين: اتفاق أهل الحَلّ والعَقد من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم في عصرٍ من العصور على أمرٍ من الأمور، ومن الأصوليين مَن قَيَّده بأمور الدين.(٢) وقال الآمدي: اتفاق جُملة أهل الحلِّ والعَقد من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم في عصرٍ من الأعصار على حكم واقعةٍ من الوقائع.(٣) وابن الحاجب قال عنه: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ على أمر.(٤) وعَرَّفه الكمال في التحرير بأنه: اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم على أمرٍ شرعي. وعرَّفه ابن السبكي في «جمع الجوامع» بأنه: اتفاق

---

(١) أخرجه أحمد ٦/٢٨٧، والدارمي ٢/٦، ٧، وأبو داود (٢٤٥٤)، والنسائي ٤/١٩٦، والترمذي (٧٣٠)، وابن ماجه (١٧٠٠)، والطحاوي ص: ٣٢٥، والدارقطني ص: ٢٣٤، والبيهقي ٤/٢٠٢ من حديث عائشة، وإسناده صحيح إلا أن أئمة الحديث اختلفوا في رفعه ووقفه، وأكثرهم على وقفه. انظر «تلخيص الحبير» ٢/١٨٨، والبخاري في «التاريخ الصغير»: ٦٨، و«نصب الراية» ٢/٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٣١.

(٣) «الإحكام» للآمدي ١/١٩٦.

(٤) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٩.

مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد صلّى الله عليه وسلّم في عصر على أيّ أمر كان.[1]

بم يتحقّق الإجماع؟

بالنظر في التعريفات السابقة نرى أنه لا بدّ في تحقّق الإجماع وانعقاده من توفر ثلاثة أمور:

١ ـ اتفاق جميع أهل الحَلِّ والعَقد، والمراد بهم المجتهدون من الأمة، لأنهم هم الذين تتوفر فيهم أهلية النظر في الأحكام الشرعية ومصالح الناس، وعلى ذلك فاتفاق عامة الناس من المقلِّدين ومَن لا نظر لهم في الشريعة لا قيمة له، لأنهم ليسوا أهلاً لذلك.

وكذلك اتفاق بعض المجتهدين لا ينعقد به الإجماع، لأن الأدلّة أوجبت العمل بإجماع الكل لا البعض، ولأن قول بعضهم ليس أولى من قول البعض الآخر، وهناك أقوال في انعقاد الإجماع بالأكثر، لكنها لا تستند إلى أدلة صحيحة.

٢ ـ أن يكون أهل الحَلِّ والعَقد من المسلمين، فلا ينعقد بالمجتهدين من غير المسلمين، ولا مَن يُكَفَّر ببدعته. ومن العلماء مَن اعتبر الشذّاذ من الفقهاء غير داخلين في الإجماع، فلا يعتبر خلافهم كنفاة القياس.

٣ ـ أن يكون اتفاق أهل الحَلِّ والعَقد من المسلمين بعد عصرِ الرسول صلّى الله عليه وسلّم،لأنه إن وافقهم، فالحجة في قوله دون قولهم، وإن خالفهم فلا قيمة لاتفاقهم هذا. والجمهور لا يشترطون في تحقّق الإجماع وانعقاده انقراض عصر المجمعين، ولا عدم سبق خلاف مستقرّ، ولا العدالة، ولا بلوغ المجتهدين عدد التواتر، بينما ذهب إلى اشتراط كل شرط من هذه الشروط بعض العلماء، وقد رجح الأصوليون رأي الجمهور عند مواضع الكلام على هذه الشروط.[2]

(١) «تيسير التحرير» ٣/٢٤٤، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/١٧٦، «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٢٠.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٣٢، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٣/١٧٩ ـ ٢٢٠، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٣٠، «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٠٧.

منكرو الإجماع والرد عليهم

لقد اختلف في الإجماع، فأنكره جماعة، وأقرّه غيرهم، والخلاف مع منكري الإجماع في مقامين:

١ ـ الأول: إنكار إمكان وقوعه.

٢ ـ الثاني: إنكار حجيته بعد التسليم بإمكان وقوعه.

١ ـ المقام الأول: تصوّره ووقوعه:

اختلف الناس في إمكان إجماع المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة ووقوعه. فذهب جمهور الأمة إلى إمكان وقوعه، وخالف في ذلك بعض الشيعة، والنظّام ـ كما نقل ذلك بعض الأصوليين ـ أو بعض أصحابه. كما نقل ذلك بعض آخر.

وشُبهة النافين: أن الاتفاق على حكم، إمّا أن يكون عن دليل قاطع، أو عن دليل ظني. لا جائز أن يقال بالأول؛ لأن العادة تحيل عدم نقله. ولو نقل لأغنى عن الإجماع، ولا جائز أن يقال بالثاني؛ لأن العادة تحيل اتفاقهم مع كثرتهم، واختلاف أذهانهم ومَشاربهم، وانتشارهم في مشارق الأرض ومغاربها، والوقوع فرع التصوّر.

وقد ردَّ الجمهور هذه الشبهة، بأن امتناع عدم نقل الدليل القطعي يصحّ لو دعت الحاجة إليه، ولكن الإجماع يكفي عنه في الحكم. وامتناع اتفاقهم على حكم سنده ظنّي غير مُسلّم أيضاً، فإنه قد حصل الاتفاق في كثير من مسائل

الدين التي سندها ظني وأجمعت الأمة عليها، والوقوع دليل التصوّر والإمكان وزيادة.[1]

وقال العضد في الرد على قولهم بامتناع اتفاقهم على حكم سنده ظنّي: وأمّا الظني، فلأنه قد يكون جلياً، واختلاف القرائح والأفكار إنما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه.[2]

٢ ـ المقام الثاني: حجية الإجماع:

القائلون بتصوّر انعقاد الإجماع وإمكانه ووقوعه، اختلفوا في الاحتجاج به:

١ ـ فجمهور المسلمين: يعتبرونه حجة شرعيّة يجب العمل به على كل مسلم.

٢ ـ وطائفة ترى: أنه ليس حجة. وهو مذهب النظّام والخوارج والشيعة.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ١/١٩٧.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٠، «تيسير التحرير» ٣/٢٢٥ ـ ٢٢٦.

مذهب الإمام أحمد في الإجماع إجمالاً

بعد أن تحدّثنا عن إثبات الإجماع على منكريه، ننتقل إلى رأي أحمد رحمه الله في الإجماع، لننظر رأيه فيه، وهل يقول به أو لا؟ وذلك يقتضي منا أن نتعرض لما نقل عنه في اعتبار الإجماع وعدم اعتباره، وما ذكره أصحابه عنه، وحملهم لكلامه، والتوفيق بين ما رُوي عنه فيه، ومن ثمّ نستخلص النتيجة في رأيه في الإجماع جملة:

١ ـ قال القاضي في «العدة»: الإجماع حجةٌ مَقطوع عليها، يجب المصير إليها، ولا يجوز أن تُجمع الأمة على الخطأ، وقد نص أحمد رحمه الله على هذا في رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج من أقاويلهم: أرأيت إن أجمعوا له أن يخرج من أقاويلهم!! هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا، وقد علق[1] القول في رواية عبدالله فقال: مَن ادّعى الإجماع فهو كاذب، لعلّ الناس قد اختلفوا، وهذه دعوى بِشْر المَريسى والأصَم، ولكن لا نعلم الناس اختلفوا ولم يبلغه،[2] وكذلك نقل المروزي عنه أنه قال: كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتّهمهم. لو قال: إني لا أعلم مُخالفاً جاز، وكذلك نقل أبو طالب[3] عنه أنه قال: هذا كذب، ما أعلمه أن الناس مجمعون؟ ولكن

(١) هكذا في مخطوطة «العدة»، والظاهر أنها تحريف، وصوابها: وقد أطلق. انظر «المسودة»: ٣١٥.

(٢) لعل في النص سقطاً أو تحريفاً، وتستقيم العبارة لو كانت: ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، فلعلهم اختلفوا ولم يبلغه، والموجود في «المسودة» قريب من هذا، ونصه: ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه. «المسودة»: ٣١٥.

(٣) عصمة بن أبي عصمة، أبو طالب العكبري، روى عن الإمام أحمد أشياء، ذكره أبو بكر الخلال وقال: كان صالحاً، توفي سنة (٢٤٤) هـ. «طبقات الحنابلة» ٢٤٦/١.

يقول: لا أعلمُ فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع الناس. وكذلك نقل أبو الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدّعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا.

وظاهر هذا الكلام أن أحمد قد منع صحة الإجماع. وليس ذلك على ظاهره، وإنما قال هذا على طريق الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق مَن ليس له معرفة بخلاف السلف، لأنه أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث، وادّعى الإجماع في رواية الحسن بن ثواب،[1] فقال: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق. فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ فقال: لإجماع عمر، وعلي، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عباس.[2]

٢ ـ وقال أبو الخطاب في كتابه «التمهيد»: إجماع أهل العصر حجة مقطوع بها، ولا تُجمع الأمة على الخطأ، وهو قول عامة العلماء. ثمّ قال في نهاية بحثه أثناء ذكره لحجج منكري الإجماع: احتج بأنه لا طريق إلى معرفة أقاويل المسلمين مع تباعد البلدان، وكثرة الخلق، وما لا طريق إلى معرفته لا يجوز أن يُتَعبَّد بالرجوع إليه، وقد أومأ أحمد رحمه الله إلى هذا، فقال ـ ثمّ ذكر ما سبق أن نقله القاضي عن أحمد في إنكار الإجماع ـ ثمّ قال أبو الخطاب: الجواب أن المعتبر عندنا إجماع العلماء المجتهدين من أهل العصر، وذلك ممكن لأن العلماء كالأعلام في سائر البلاد وبيَّن إمكان الإجماع، وأنه غير متعذر، ثم قال: فأمّا كلام أحمد، فأراد به في حق مَن لا معرفة له بأحوال الناس، ولا عناية له بالاستخبار عن المذاهب، إذا قال ذلك، فهو كذب، كبشر والأصم، أو قال ذلك على وجه الورع، ولهذا قال في رواية أبي طالب: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع، ولهذا نصّ على صحة الإجماع في رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج من أقاويلهم: أرأيت إن أجمعوا له أن يخرج من أقاويلهم؟! هذا قول خبيث، قول أهل البدع[3].

---

(١) أبو علي الثعلبي المخرمي، قال عنه الدارقطني: ثقة. توفي سنة (٢٦٨) هـ. «طبقات الحنابلة» ١/١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) «العدة» ورقة: ١٥٩، «المسودة»: ٣١٥ ـ ٣١٦.

(٣) «التمهيد» ورقة: ١٣٠ ـ ١٣٤.

٣ ـ وقال أبو محمد في «الروضة»: الإجماع حجة قاطعة عند الجمهور، ثمّ ذكر خلاف النظّام، ثم استدلّ على حجيته من الكتاب ثم من السنة، وبين وجه الدلالة ودفع ما يرد على الأدلة من اعتراضات.(١)

٤ ـ وفي «المسوَّدة» قال أبو البركات: الإجماع متصوّر، وهو حجة قاطعة، ولا يجوز أن تُجمع الأمة على الخطأ، نص عليه، ثم ذكر الخلاف، ونقل عن القاضي ما سبق أن نقلناه عنه فيما نقل عن أحمد من إنكار للإجماع، وحمل القاضي ذلك على أنه من باب الورع، وقد تعقبه ابن تيمية موفّقاً بين ما نقل عنه من إنكار للإجماع واحتجاج به، بأن الذي أنكره إجماع ما بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، أو إجماع من غير علم بالمخالف، فيقول: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين، ثم هذا منه نهى عن دعوى الإجماع العام النطقيّ، وهو كالإجماع السكوتي، أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف، فإنه قال في القراءة خلف الإمام: ادّعي الإجماع في نزول الآية(٢)، وفي عدم الوجوب في صلاة الجهر، وإنما فقهاء المتكلمين كالمريسي والأصمّ يدعون الإجماع ولا يعرفون إلاّ قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما، ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين، وقد ادّعى الإجماع في مسائل الفقه غير واحد من مالك ومحمد بن الحسن، والشافعي، وأبي عبيد، في مسائل، وفيها خلاف لم يطلعوه، وقد جاء الاعتماد على الكتاب والسنّة والإجماع في كلام عمر بن الخطاب وعبدالله بن مسعود وغيرهما، حيث يقول كل منهما: اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن، فبما في سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فإن لم يكن، فبما أجمع عليه الصالحون ـ وفي لفظ: بما قضى به الصالحون، وفي لفظ: بما أجمع

(١) «الروضة مع شرحها» ١/٣٣٥ ـ ٣٤٦.

(٢) يعني قوله تعالى: ﴿وإذا قُرِئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ الأعراف: ٢٠٤، فقد قيل: إنها في الصلاة، وقيل: في الخطبة. وانظر «السنن الكبرى» للبيهقي ٢/١٥٤ ـ ١٥٩، و«تفسير الطبري» ١٣/٣٤٥ ـ ٣٥٣.

عليه الناس ـ، لكن يقتضي هذا تأخير هذا عن الأصلين، وما ذاك إلاّ لأن هؤلاء لا يخالفون الأصلين.(١)

هذا الكلام من ابن تيمية رحمه الله يحمل فيه كلام الإمام أحمد في الإجماع على أن ما أثبته المقصود به إجماع الصحابة، وما نفاه إجماع من بعدهم وبعد التابعين وتابعيهم، ويبيّن كذلك مرتبة الإجماع من الأصول الأخرى عند أحمد، وأنه يأتي بعد الكتاب والسنّة، أي: بعد النصوص، كما نقل عن عمر بن الخطاب، وعبدالله بن مسعود، وغيرهما من صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم رضي الله عنهم وأرضاهم، أو أن ما نفاه هو دعوى الإجماع عند عدم العلم بالمخالف، وعدم العلم بالمخالف لا يُسمّى إجماعاً. بل قد يدعى الإجماع مع ورود نصوص وأقوال مخالفة لذلك، وكثير من المسائل يظنّ بعض الناس فيها إجماعاً، ولا يكون الأمر كذلك، بل قد يكون القول الآخر أرجح، قال ابن تيمية رحمه الله: عدم العلم ليس علماً بالعدم لا سيّما علماء أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم التي لايحصيها إلاّ رب العالمين، ولهذا قال أحمد وغيره من العلماء: مَن ادّعى الإجماع، فقد كذب، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا أعلم نزاعاً، والذين كانوا يذكرون الإجماع كالشافعي وأبي ثور وغيرهما يفسرون مرادهم بأنا لا نعلم نزاعاً، ويقولون هذا هو الإجماع الذي ندعيه.(٢)

وقد ذكر ابن تيميّة في موضع آخر أن إجماع الأمة حق، وأنها لا تجتمع على ضلالة، واستدلّ على ذلك من الكتاب والسنّة. ثمّ قال: والمقصود هنا أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم بَيَّن جميع الدين بالكتاب والسنة، وأن الإجماع ـ إجماع الأمة ـ حق. فإنها لا تجتمع على ضلالة. ثمّ بيّن بعد ذلك أن طريقة السلف النظر في كتاب الله، ثمّ في السنة، ثم العمل بالإجماع.(٣)

٥ ـ وقد بيّن ابن القيّم رحمه الله عند كلامه على تقديم أحمد للنصوص، وأنه لا يقدم على ما صح منها عدم العلم بالمخالف الذي يسميه بعض الناس

(١) «المسودة»: ٣١٦ ـ ٣١٧.
(٢) «مجموع الفتاوى» ١٠/٢٠، ٢٤٧ ـ ٢٤٨ و٢٧١/١٩ و٤٠٦/١.
(٣) نفس المصدر: ١٧٦/١٩ ـ ٢٠٢، و١٠/٢٠ ـ ١١.

إجماعاً، ويقدمونه على الحديث الصحيح، وحمل إنكار أحمد للإجماع على هذا، فقال: قد كَذَّب أحمد مَن ادّعى الإجماع، ولم يسع تقديمه على الحديث الثابت، وكذلك الشافعي أيضاً في رسالته الجديدة، على أن ما لا يعلم فيه خلاف لا يقال له: إجماع. وقال عبدالله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، مَن ادّعى الإجماع فهو كاذب. لعلّ الناس اختلفوا، ما يدريه ولم ينته إليه، فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا. ونصوص رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطّلت النصوص، وساغ لكل مَن لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو الذي أنكره أحمد والشافعي من دعوى الإجماع.(١)

وابن القيّم يذكر هنا أن إنكار هذا النوع من الإجماع ليس قول أحمد وحده، بل معه الشافعي كذلك. والمعروف أن الشافعي من شيوخ أحمد، فلا بدّ أن أحمد قد تأثّر بشيخه في هذا. وقد قال الشافعي رحمه الله في كتاب «إبطال الاستحسان»: لست أقول ـ ولا أَحَدٌ من أهل العلم ـ هذا مجتمع عليه إلاّ لما تلقى عالماً أبداً إلاّ قاله كذلك، وحكاه عمّن قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك.(٢)

٦ ـ وقال الفتوحي في «شرح مختصر التحرير»: وأنكر النّظام وبعض الرافضة ثبوت الإجماع، وروي عن الإمام أحمد، وحمل على الورع، أو على غير عالم بالخلاف، أو على تعذر معرفة الكل، أو على العام النطقي، أو على غير الصحابة، لحصرهم وانتشار غيرهم.

ثم قال: إنه حجة قاطعة بالشرع عند الأئمة الأربعة(٣).

٧ ـ وابن بدران في «المدخل» ذكر خلاف النّظام ومن معه، وأن الأكثرين

---

(١) «إعلام الموقعين»: ١/٣٠.
(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٥٩.
(٣) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

على وقوعه، وأنه حكي عن أحمد إنكاره، وأن أصحابه اعتذروا عنه بعدة اعتذارات، ثم قال: وعندي أن الإمام أحمد لم يوافق النظّام على إنكاره، لأن النّظام أنكره عقلاً، والإمام صرح بقوله: وما يدريه بأنهم اتفقوا، فكأنه يقول: [إن كثيراً من الحوادث تقع في أقاصي المشرق والمغرب، ولا يعلم بوقوعها مَن بينهما مِن أهل مصر والشام والعراق، وما والاهما، فكيف تصح دعوى إجماع الكل في مثل هذه؟ وإنما ثبتت هذه بإجماع جزئي، وهو إجماع الإقليم الذي وقعت فيه، أما إجماع الأمة فمتعذر في مثلها، وهذا النوع هو الذي نقل إنكاره عن الإمام، كما يفهم من قوله: وما يدريه بأنهم اتفقوا. وما ذلك إلا لأن الإجماع على المسألة التي اتفق جميع مجتهدي الأمة عليها فرع العلم بها، والتصديق مسبوق بالتصور، فمن لم يعلم محل الحكم كيف يتصور منه الحكم بنفي أو إثبات][1]. وهذا هو الحق الذي يلزم اتباعه، فلا يتوهمنَّ متوهم أن الإمام أنكر الإجماع إنكاراً عقلياً، وإنما أنكر العلم بالإجماع على حادثة واحدة انتشرت في جميع الأقطار، وبلغت الأطراف الشاسعة، ووقف عليها كل مجتهد، ثم أطبق الكل فيها على قول واحد، وبلغت أقوالهم كلها مدعي الإجماع عليها. وأنت خبير بأن العادة لا تساعد على هذا كما يعلمه كل منصف تخلى عن الجمود والتقليد، نعم يمكن أن يعلم هذا في عصر الصحابة دون ما بعدهم من العصور لقلة المجتهدين يومئذ، وتوفر نقل المحدثين على نقل فتاواهم وآرائهم، فلا تَتهمنَّ أيها العاقل الإمام بإنكار الإجماع مطلقاً فتفتري عليه[2].

وهكذا يدافع ابن بدران عن الإمام أحمد رحمه الله، ويبين أنه ليس كالنظّام الذي ينكر الإجماع عقلاً، وإنما ينكر توفر العلم بالإجماع على حادثة من الحوادث بعد عصر الصحابة، حينما انتشر المجتهدون في الأقاليم، وصار من الصعب معرفة آرائهم جميعاً.

* * *

بعد هذا الاستعراض لما كتبه الأصوليون من الحنابلة، وما نقلوه عن أحمد

(١) ما بين حاصرتين منقول بنصه من «شرح الطوفي على الأصول» ٣/١٢ ـ ١٣، ولم يشر ابن بدران رحمه الله للنقل.

(٢) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٢٩.

رحمه الله في اعتبار الإجماع أو عدم اعتباره، وحملهم ما روي عنه في عدم الاعتبار على عدة محامل، نستخلص من ذلك النتائج التالية:

١ ـ أنه نقل عنه القول بالإجماع والذهاب إليه، كما في رواية الحسن بن ثواب حيث قال: أذهب في التكبير من غداة يوم عَرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ فقال: لإجماع عمر وعلي، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود.

وكما في رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج من أقاويلهم: أرأيت إن أجمعوا له أن يخرج من أقاويلهم؟! هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا.

وبناء على هذا قال أكثر أصحابه: إن الإمام يحتج بالإجماع ويقول به، وإن إجماع الأمة حجة قاطعة يجب العمل بها، ولا يجوز مخالفتها، وغالبهم قد سلك هذا، كما تقدم أن نقلنا عنهم في استدلالهم للاحتجاج بالإجماع، وردهم على المنكرين لحجيته، وإثباتهم الاحتجاج به، وأنه أصل من أصول الدين تسند الأحكام إليه.

٢ ـ نقل عن أحمد ما يدل على إنكاره للإجماع، وأنه لا يصح الاحتجاج به، كما في رواية عبدالله حيث قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، وهذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، وكذلك ما ورد في رواية المروزي وأبي طالب، وقد تقدم نقلها فيما نقلناه عن القاضي. وهذا ظاهره أن أحمد ينكر الإجماع، ولا يحتج به، ولذلك جعله بعض الأصوليين مع من ينكر الإجماع، ومنهم من يجعل ذلك إحدى الروايتين عنه.

٣ ـ وقد اختلف أصحابه فيما يحمل عليه كلامه هذا، وفي التوفيق بينه وبين ما ورد عنه من القول به، ونحن هنا نذكر المحامل التي ذكروها ونرجح ما نختاره:

أ ـ حمل ما روي عنه من الإنكار على الورع، وممن حمله على الورع القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب، ومن تابعهما من الحنابلة وغيرهم[1]، وقد استندوا في حملهم هذا إلى ما ورد في رواية أبي طالب، وقول أحمد فيها: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع.

ولا أرى هذا المحمل لأمرين:

١ ـ أنه صرح بكذب من ادعى الإجماع في قوله: من ادعى الإجماع، فهو كاذب. ولو كان الأمر مجرد ورع لما ورد هذا التصريح.

٢ ـ في قوله: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع، مما يدل على أن الذي ينفيه أحمد هو دعوى الإجماع إذا لم يعلم الخلاف، وعدم العلم بالمخالف، لا يعد إجماعاً.

ب ـ حمل ما روي عنه من الإنكار على من ليس له معرفة بخلاف السلف. وهذا أيضاً من المحامل التي ذكرها القاضي وأبو الخطاب، كما مر. وحاصل هذا أن من لم يعلم الخلاف لا يجوز له أن يدعي الإجماع، لأنه قد يكون هناك خلاف لم يعرفه، ووجود الخلاف يناقض الإجماع.

وهذا المحمل في نظري قوي. ويشهد له كلام الإمام أحمد، وكلام بعض المحققين من أصحابه:

١ ـ أما كلام أحمد، فقد صرح بذلك فيما نقله أبو الحارث حيث قال: لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا، أي ولم يبلغه هذا الاختلاف، وكذلك ما نقل عنه في رواية عبدالله والمروزي وأبي طالب، فقد تكرر منه قوله: ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافاً. فهذا يدل منه أن الذي أنكره ونفاه هو دعوى الإجماع لمن لم يعرف الخلاف، ولمن ليست له معرفة بأحوال الناس ومذاهبهم.

٢ ـ ومن كلام أصحابه ما تقدم أن نقلناه عن ابن تيمية وابن القيم من

(١) «أحمد بن حنبل» للجندي: ٢٦٧.

أن عدم العلم بالخلاف ليس علماً بالاتفاق، وأن توهم الإجماع لا يجوز أن يقدم على النصوص، لأنه قد يكون فيه اختلاف لم يعلمه مدعي الإجماع، وأن طريقة الأئمة في مثل هذا أن يقولوا: لا نعلم فيه نزاعاً.

ج ـ حمل ما روي عنه من الإنكار على إجماع غير الصحابة، أو غير القرون الثلاثة، وهذا المحمل سبق أن نقلناه عن ابن تيمية.

وهذا له وجاهة من كلام أحمد، ذلك أن الروايات التي ذكرها أصحابه عنه في الاحتجاج بالإجماع، إنما هي في إجماع الصحابة، كما تقدم في رواية الحسن بن ثواب في التكبير يوم العيد وأيام التشريق، وفي رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج عن أقاويلهم، وإذا اتفقوا لا يجوز الخروج عن اتفاقهم، وقوله: إن قول من يخرج عن أقاويلهم عند الاجتماع قول خبيث، قول أهل البدع.

فهذا يدل على أنه إنما قال بإجماع الصحابة فقط، وذلك أن معرفة إجماعهم ممكنة لعدم انتشارهم، بخلاف من بعدهم حيث تفرقوا في الأقطار، وقد قال ابن تيمية: لا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة.

وهذا المحمل متقارب مع المحمل السابق، ذلك أن الخلاف وقت الصحابة معرفته متيسرة، فيبعد أن يدعي الإجماع، ويكون هناك خلاف لم يبلغه، بخلاف ذلك بالنسبة لمن بعدهم حيث انتشروا وتفرقوا، وصار احتمال وجود خلاف مع عدم العلم به قوياً، ولكن يعكر على المحمل الأخير أن أدلة حجية الإجماع عامة للأمة في كل زمن، ولم يرد تخصيصها بالصحابة رضوان الله عليهم مع الاتفاق على الاحتجاج بإجماعهم إلا من شذ من الناس.

ويمكن أن يقال: إن أحمد أنكر الاحتجاج بإجماع مبناه عدم العلم بالمخالف، أما إذا اتفقت الأمة، وعلم أنه لم يخالف أحد، فإن أحمد يقبل هذا الإجماع ويحتج به.

د ـ حمل ما روي عنه على دعوى الإجماع العام النطقي، ومرد هذا إلى

عدم العلم بالمخالف، ذلك أن مجتهدي الأمة مع تفرقهم وانتشارهم يبعد أن يحصل منهم جميعاً نطق بالحكم المجمع عليه.

ويضعف هذا المحمل أن المراد من كلام أحمد هو أن يعرف رأي المجتهدين، وأنهم متفقون على حكم المسألة، ولم يصدر منهم خلاف، فإذا عرف ذلك وجب العمل به، ولو لم ينطقوا نطقاً عاماً بالإجماع.

هـ ـ وهناك محمل تعرض له العضد والكمال، وهو أنه محمول على استبعاد الاطلاع عليه ممن يزعمه، دون أن يعلمه غيره، أو كما يقول الكمال: إن كلام أحمد محمول على استبعاد انفراد اطلاع ناقله عليه(١).

وهذا المحمل يمكن إدراجه تحت المحمل الثالث، لأن حصر الإجماع في إجماع الصحابة راجع إلى استبعاد الاطلاع على إجماع من بعدهم، وكذلك يمكن إدراجه تحت المحمل الرابع، لأن حمل إنكاره على دعوى الإجماع العام النطقي راجع أيضاً إلى عدم العلم بالمخالف، لتفرق المجتهدين وانتشارهم بحيث لا يمكن الاطلاع على إجماعهم.

٤ ـ أن الأصوليين من الحنابلة لم ينقل عن أحد منهم إنكار الإجماع، وأنه لا يحتج به ولا يصار إليه، كما تقدم النقل عنهم، وكما هو موجود في كتبهم.

٥ ـ أن كتب الفروع لدى الحنابلة فيها الاحتجاج على كثير من المسائل بإجماع الأمة، وغالباً ما يقال: هذه المسألة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، ويبينون ذلك.

٦ ـ وبهذا يكون أحمد والحنابلة من بعده يقولون بالإجماع عل النحو السابق ولا ينفون الإجماع نفياً مطلقاً في كل المسائل، وحتى المسائل التي لا يعلم فيها مخالف أو نزاع يعملون فيها بموجب ذلك، ما لم يعارض بنصوص صحيحة، ولكنهم لا يسمونه إجماعاً، لاحتمال وجود الخلاف.

((١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/ ٣٠، «تيسير التحرير» ٣/ ٢٢٧.

أدلة المنكرين لحجية الإجماع

استدل المنكرون لحجية الإجماع على دعواهم بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب، فآيات كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿ونَزَّلْنا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. وهذا يدل على عدم الحاجة للإجماع.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُم في شيءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللّهِ والرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. فقد اقتصر في الرد عند التنازع على الكتاب والسنة.

ومنها قوله تعالى: ﴿ولا تَـأكلوا أمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بـالبَاطِـل﴾ [البقرة: ١٨٨]. ﴿وأنْ تَقُولوا عَلَى الله مَالاَ تَعْلَمُـونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]. فالنهي عن هاتين المعصيتين موجه لكل الأمة مما يدل على تصور وقوعهما منهم، ومن تُتَصور منه المعصية لا يكون قوله موجباً للقطع.

ومن السنة: أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقرَّ معاذاً على الأدلة المعمول بها، وليس الإجماع منها، ولو كان منها لما أقره الرسول على إهماله له.

ومنها: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إنَّ الله لا يَقْبِضُ العلمَ انتزاعاً ينتزِعُه من الناس ولكن يَقْبِضُ العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يَبق عالم، اتخذ الناسُ رُؤوساً جهالاً، فَسُئِلوا، فَأَفْتَوا بغير عِلم، فَضلُّوا وأَضلُّوا»(١). فهذا يدل على خلو العصر عن الإجماع وأهله، ولو كان حجةً ما خلا العصر منها.

---

(١) أخرجه أحمد ١٦٢/٢، والبخاري ١٧٤/١، ١٧٥ في العلم: باب كيف يقبض العلم، و١٣/ ٢٣٩، ٢٤١ في الاعتصام، ومسلم (٢٦٧٣)، والترمذي (٢٦٥٤) من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص.

وأما المعقول فقد قالوا:

١ ـ إن أمة محمد أمة من الأمم، فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من الأمم.

٢ ـ إن الأحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل، فلا يكـون إجماع الأمة دليلاً، عليها، كالتوحيد وسائر المسائل العقلية.

وأجاب القائلون بحجية الإجماع على هذه الأدلة:

١ ـ بأن كون القرآن تبياناً لكل شيء ليس فيه ما ينـافي كون الإجمـاع حجة، فهو حجة أخرى مصدقة لما استندت إليـه وتفرعت عنـه من الكتاب والسنة، لأنه لابد للإجماع من مستند منهما أو من أحدهما.

٢ ـ الرد إلى الله وإلى الرسول عند التنازع لا ينفي حجية الإجماع، لأن الإجماع مما أثبت بهما.

٣ ـ وقولهم: إن تصور وقوع المعاصي من الأمة ينفي القول بحجية قولها، ليس بصحيـح، لأن التصور شيء والـوقوع شيء آخـر، ولا يلزم من تصور الوقوع وجوازه الوقوع بالفعل، ولا نسلم أن النهي في الآيتين المذكورتين راجع إلى اجتماع الأمة على ما نهوا عنه، بل راجع إلى كل واحد على انفراد، ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة.

٤ ـ وأما خبر معاذ، فإنما لم يذكر فيه الإجماع، لأنه ليس بحجة زمن النبي صلى الله عليه وسلم.

٥ ـ وما ذكروه مما يدل على انتزاع العلم بانتزاع العلماء، ليس دليلاً على عدم حجية الإجماع. وغاية ما فيه أنه إذا كانت الحالة كذلك فلا يكون إجماع وهذا لا ينكر.

٦ ـ وقياسهم أمة محمد على غيرها من الأمم غير مُسلّم، فالأدلة قد وردت بكون إجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم حجة. أما غيرها من الأمم، فلم يرد من الأدلة ما يدل على أن إجماعها حجة.

٧ ـ وقياسهم الأحكام الشرعية على التوحيد والمسائل العقلية في عدم ثبوتها بالإجماع غير مسلم، لوجود الفارق بين الأصول والفروع، على أنه لا يسلّم كون الإجماع ليس حجة في مسائل الأصول أيضاً[1].

أدلة الجمهور:

وقد احتج الجمهور بأدلة كثيرة. منها:

١ ـ من الكتاب قول الله تعالى: **﴿ومَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُول مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى ويتَّبع غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنين نُوَلِّهِ ما تَولَّى ونُصْلِهِ جَهَنَّمَ وسَاءَتْ مَصِيراً﴾** [النساء: ١١٥]. ووجه الدلالة في الآية: أن الله تعالى توعّد على اتّباع غير سبيل المؤمنين، وذلك دليل على حرمته، كما أنه سبحانه جمع بينه وبين مُشاقّة الرسول، ومُشاقّة الرسول محرمة، فهو إذن محرم، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم، وسبيلهم هو الإجماع.

وقد اعترض المنكرون لحجيّة الإجماع على الاستدلال بهذه الآية باعتراضات نلخص أهمها فيما يلي:

أنّا لا نسلم أنّ «من» للعموم، ولو سلمنا، فلا نسلم أن اتّباع غير سبيل المؤمنين محظور مطلقاً بل بشرط الاقتران بمشاقّة الرسول، ولو سلّم التوعد على اتّباع غير سبيل المؤمنين، فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين، وهو الكفر، ولو سلم، فالمؤمنون عام لكل مؤمن من لَدن الرسول صلّى الله عليه وسلّم حتى يوم القيامة، ولو خُصّ في كل عصر، فهو عام في العالم والجاهل، ولو خصّ بأهل الحلّ والعقد، فلفظ السبيل مفرد لا عموم له، ولو سلّم، فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم أو مناصرته، أو الاقتداء به، أو الإيمان به، ولو سلّم أنه أريد ما يعم اتفاقهم في الأحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبيّن الهُدى.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ١/١٩٦ ـ ٢١١.

وقد أجاب الآمدي على هذه الاعتراضات بإجابات نلخصها فيما يلي:

أنّ «مَنْ» الشرطيّة حقيقة في العموم، ويدل لذلك أن السيد إذا قال لعبده: مَن دخل داري فأكرمه. فإن العبد لو أكرم كلّ داخل لا يحسن من سيّده الاعتراض عليه، ولو لم يكرم بعض الداخلين لحسن في العرف لومه وتوبيخه، ثمّ إنّ الاستثناء يصح ويحسن كما لو قال: إلاّ فاسقاً، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلاً فيه، ولولا أن «مَنْ» للعموم لما صح ذلك.[1]

وعلى قولهم: إن التوعد إنما وقع على الجمع بين المشاقّة واتّباع غير سبيل المؤمنين، أجيب بأن التوعد على اتّباع غير سبيل المؤمنين إن لم يكن مشروطاً بمشاقة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فهو المطلوب، وإن كان مشروطاً به فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين غير مُتوعّد عليه عند عدم المشاقة مطلقاً، وهذا باطل.

وقولهم: بأن غير سبيل المؤمنين هو الكفر، غير صحيح. بل يعمّ الكفر وغيره، فكل ما كان مخالفاً لطريق الأمة يكون داخلاً فيه.

وقولهم: بأنه عامّ لكل مؤمن، غير صحيح، لأن المقصود من الآية الزَّجر عن مخالفة المؤمنين، والحث على متابعتهم، وهذا إنّما يتوجه للموجود من المؤمنين.

وقولهم: إن الآية عامة في العالم والجاهل غير مسلّم، لأن الجهال تبع لعلمائهم وأهل الحل والعقد فيهم، فيكونون هم المقصودين.

وقولهم: إن لفظ السبيل مفرد لا عموم له، غير مسلّم أيضاً، إذ هو مفرد مضاف لجمع، فيفيد العموم، ولو قيل: إنه غير عام بلفظه، فهو عام بمعناه وإيمائه، لأن اتّباع أيِّ سبيل كان من سبيل المؤمنين مناسب لكونه مصلحياً يترتب الحكم على وفقه.

وقولهم: إنه يحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول، أو مناصرته، أو الاقتداء به، أو الإيمان به، غير صحيح، لأن الأصل عدم التخصيص، وما

---

(١) المصدر السابق ٢/٢٠٤.

ذكروه تخصيص لعموم لا دليل عليه.

وقولهم: إنه مشروط بسابقة تبيّن الهدى. ردّ عليه الآمدي من ثلاثة أوجه، خلاصتها:

١ ـ أن ذلك شرط في الوعيد على المشاقة دون اتباع غير سبيل المؤمنين، لأن المشاقة لا تكون إلاّ بعد تبيّن الهدى.

٢ ـ أن تبيّن الأحكام الفروعية ليس شرطاً في مشاقّة الرسول، فكذلك ليس شرطاً في اتّباع غير سبيل المؤمنين.

٣ ـ أن الآية خرجت مخرج التعظيم للمؤمنين بإلحاق الذم باتّباع غير سَبيلهم، فلو كان ذلك مشروطاً بتبيّن كونه هدى لم يكن لهذه الأمة مَزيّة على غيرها، فإن كلّ مَن ظهر الهدى في قوله واعتقاده، فالوعيد حاصل بمخالفته.

ومّما استدلّ به الجمهور في حجية الإجماع من الكتاب قوله تعالى: **﴿وكَذلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وسَطاً لتكُونوا شُهداء عَلَى النَّاسِ ويكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُم شَهيداً﴾** [البقرة: ١٤٣].

ووجه الاستدلال أن الله وصف الأمة بكونها وسطاً، والوسط هو العدل، فتعديل الله لها يجعلها مَعصومة من الخطأ إذا اجتمعت، والعصمة من الخطأ توجب قبول قول المعصوم أو فعله، فكان إجماعها حجة يجب العمل به.

٣ ـ وقد استدلوا بآيات أخرى، منها قوله تعالى: **﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللَّهَ وأطيعُوا الرَّسولَ وأُولي الأمْرِ مِنكُم، فإن تَنَازعْتُم في شَيء فَردُّوه إلى اللَّهِ والرسُولِ﴾** [النساء: ٥٩].

فمفهوم الآية أنه إذا لم يحصل تنازع، فالاتفاق على الحكم كاف في الدلالة، وهو المراد بحجية الإجماع. وقد أورد الآمدي الكثير من الاعتراضات على وجه الدلالة من هاتين الآيتين ودفعها جميعاً.

٤ ـ ومما استدلّ به الجمهور على حُجّية الإجماع من السنة ما ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مما يفيد عصمة الأمة من الخطأ، من ذلك قوله صلّى

الله عليه وسلّم: «لا تَجْتَمِعُ أُمتي على خَطأ»[1]، «يَدُ اللَّهِ مَعَ الجَماعَة»،[2] «سَأَلتُ رَبي ألاَّ تَجتمع أمتي عَلى الضَّلالة فَأَعطانِيها»[3]، «ما رَآهُ المسلِمونَ حَسَناً فَهو عِندَ اللَّه حَسَن».[4]

وما ورد من الأمر بلزوم الجماعة كقوله: «مَنْ سَرّه بَحْبوحَةَ الجنّةِ، فَليلزَم الجَماعة، فَإنَّ الشيطانَ مَعَ الفَذِّ، وهُوَ من الاثنين أَبعد».[5]

---

(١) لم نجده بهذا اللفظ.

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس: الترمذي (٢١٦٧)في الفتن، والحاكم ١/١١٦، ورجاله ثقات.
وأخرجه من حديث ابن عمر: الترمذي (٢١٦٨)، والحاكم ١/١١٥، والبيهقي في «الأسماء والصفات» وفي سنده سليمان بن سفيان المدني، وهو ضعيف، وأخرجه من حديث أسامة بن شريك: ابن أبي عاصم في «السنة» ١/٤٠.

(٣) أخرجه أحمد ٦/٣٩٦ من طريق يونس، حدثنا ليث، عن أبي وهب الخولاني، عن رجل قد سمّاه، عن أبي بصرة الغفاري صاحب رسول الله ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «سألت ربي أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة: سألت الله عز وجل أن لا يجمع أمتي على ضلالة، فأعطانيها...» قال الهيثمي في «المجمع» ١/١٧٧، بعد أن نسبه لأحمد: وفيه راوٍ لم يُسم.
وأورده السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ٤٦٠، وزاد نسبته إلى الطبراني في «الكبير»، وابن أبي خيثمة في «تاريخه».
وفي الباب عن أبي مالك الأشعري عند أبي داود (٤٢٥٣)، وفيه ضعف، وانظر «فيض القدير» ٢/٢٠٠ للمناوي.
وعن أنس بن مالك عند ابن ماجه (٣٩٥٠)، وفيه أبو خلف الأعمى حازم بن عطاء، وهو ضعيف. وعن ابن عمر عند الترمذي (٢١٦٧)، وأبي نعيم ٣/٣٧، والضياء في «المختارة».
وعن أبي ذر عند أحمد ٥/١٤٥، وقال ابن أبي شيبة: حدثنا أبو أسامة، عن الأعمش عن المسيب ابن رافع عن يُسير بن عمرو قال: شيعنا ابن مسعود حين خرج، فنزل في طريق القادسية، فدخل بستاناً فقضى حاجته، ثم توضأ ومسح على جوربيه، ثم خرج وإن لحيته ليقطر منها الماء، فقلنا له: اعهد إلينا، فإن الناس قد وقعوا في الفتن، ولا ندري هل نلقاك أم لا، قال: اتقوا الله واصبروا حتى يستريح بَرٌّ، ويُستراح من فاجر، وعليكم بالجماعة فإن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلال. قال الحافظ في «تلخيص الحبير»: وإسناده صحيح، ومثله لا يقال من قبل الرأي. وانظر: «المقاصد الحسنة»: ٤٦٠.

(٤) لا يعرف في المرفوع، وإنما هو من قول ابن مسعود، أخرجه عنه أحمد ١/٣٧٩، والطيالسي ١/٣٣، والبزار (١٣٠)، والطبراني في «الكبير» (٨٥٨٣)، والبغدادي في «الفقيه والمتفقه» ١/١٦٦، ١٦٧، وابن الأعرابي في «معجمه» ورقة ٢/٨٤، وسنده حسن.

(٥) أخرجه أحمد ١/١٨، والترمذي (٢١٦٥)، والبيهقي ٧/٩١ من طريق ابن المبارك، عن محمد ابن سوقة، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر، عن عمر مرفوعاً، بلفظ: «فمن أراد منكم بحبوحة الجنة» وإسناده صحيح، وصححه الحاكم ١/١١٤، ووافقه الذهبي.

ومن ذلك ما ورد من أنه: «لا تَزالُ طائفةٌ من هذه الأمّة على الحقّ ظاهرة لا يَضرُّهم مَنْ خالَفهم». (١)

قال الآمدي بعد أن سَرد جملة من الأحاديث في ذلك: إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تحصى كثرة، ولم تَزل ظاهرة مَشهورة بين الصحابة، معمولاً بها، ولم يُنكرها مُنكر، ولا دفعها دافع. (٢)

وقد وردت بعض الاعتراضات على هذه النصوص، منها:

١ ـ أنّها أخبار آحاد لا تُفيد اليقين. ورُدَّ هذا بأنها وإن كان كل منها خبر واحد، إلاّ أن جملتها تفيد العلم الضروري، لأنّها من باب التواتر المعنوي. ثمّ إنّها لم تزل ظاهرة مَشهورة بين الصحابة ومن بعدهم، متمسكاً بها في إثبات الإجماع من غير خلاف ولا نكير، والعادة جارية بإحالة اجتماع الخلق الكثير على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من أصول الشريعة، وهو الإجماع.

٢ ـ أنّه يحتمل أنه نفى عنهم الضلال والخطأ بمعنى الكفر. ورُدّ بأن حملها على نفي الكفر عنهم خاصة إبطال لفائدة الاختصاص لهذه الأمة بهذه النعم التي امتنَّ الله بها عليهم.

٣ ـ أن الإجماع، وإن سلم انتفاء الخطأ والضلال عنه، فكيف يكون حجة على المجتهدين، لا يجوز لهم مخالفته؟ مع أن كل مجتهد مصيب، ولا يجب على أحد المصيبين اتّباع الآخر. وردّ هذا بأنه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن الإجماع قطعاً، فمخالفه يكون مُخطئاً قطعاً، والمخطئ في أمور الدين إذا كان عالماً به يفسق، ولا معنى لكون الإجماع حجة على الغير سوى ذلك.

٥ ـ واستدلّ المثبتون لحجية الإجماع على منكريه من جهة المعقول، بأن الخلق الكثير إذا اتفقوا على حكم قضية، وجزموا به جزماً قاطعاً، فالعادة تحيل

(١) أخرجه من حديث ثوبان: مسلم (١٩٢٠) في الإمارة، وأبو داود (٤٢٥٢)، والترمذي (٢١٧٧) و(٢٢٣٠) في الفتن. وأخرجه من حديث معاوية: البخاري ١٣/ ٢٥٠ في الاعتصام، ومسلم (١٠٣٧)، وأخرجه من حديث المغيرة بن شعبة: البخاري ١٣/ ٢٤٩، ومسلم (١٩٢١).

(٢) «الإحكام» للآمدي ١/ ٢١٩.

على مثلهم الجزم بذلك، ما لم يكن لهم مستند قاطع. ولهذا قطع كل أهل عصر بتخطئة مخالف ما تقدّم من إجماع من قبلهم.(1)

وقد ذكر الشافعي في الرسالة من الأدلة ما يوجب لزوم الجماعة، وبين أن أمر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بلزوم الجماعة لا يحتمل إلاّ لزوم ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم، ثم قال: ومَن قال بما تقول به جماعة المسلمين، فقد لزم جماعتهم، ومَن خالف ما تقول به جماعة المسلمين، فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأمّا الجماعة، فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنّة ولا قياس، إن شاء الله.(2)

---

(1) مراجع إثبات الإجماع على منكريه، والاستدلال لحجيته وثبوته: «الإحكام» للآمدي ١/١٩٦ ـ ٢٢٥، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٠ ـ ٣٣، «تيسير التحرير» ٣/٢٢٥ ـ ٢٣٠، «والمستصفى» ١/١١٠ ـ ١١٥، «فواتح الرحموت» ٢/٢١١ ـ ٢١٧، «أصول السرخسي» ١/٢٩٥ ـ ٣٠٠، «الإحكام» لابن حزم ٤/٤٩٤ ـ ٥٠٤.

(2) «الرسالة» تحقيق أحمد شاكر: ٤٧١ ـ ٤٧٦.

ما يأخذ به الإمام أحمد من أنواع الإجماع

بعد أن تحدثنا عن رأي الإمام أحمد في الإجماع إجمالاً، وما نقل عنه في إنكاره، وتخريج أصحابه أقواله في ذلك، ننتقل إلى رأيه في بعض مسائل الإجماع التي يذكرها الأصوليون، والتي نقل لأحمد فيها أقوال أو تخريجات لأصحابه على نصوصه.

إجماع الصحابة:

كان صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ملازمين له في حياته، وعندهم من سنته ما ليس عند غيرهم، وقد شاهدوا الوقائع، ونزلت فيهم النصوص، فكانوا يعلمون ظروفها ومناسبتها ومقاصدها.

وكانوا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام إذا حدثت لهم قضية تشاوروا فيها، وبحثوا: هل عند أحد منهم فيها دليل فيتفقوا على رأي بعد وقوفهم على الدليل، أو يختلفوا لسبب من أسباب الاختلاف؟ فكان اتفاقهم هذا أو اجتماعهم على رأي واحد أساساً للعمل بالإجماع والاحتجاج به، وقد دلّ القرآن والسنّة على العمل بإجماعهم، لأنه يرجع لنفس النص، إذ إنّه يكشف عن دليل سَمعوه من الرسول صلّى الله عليه وسلّم لاستحالة اجتماعهم على خطأ، وكان معرفة آراء الصحابة رضوان الله عليهم ممكناً لقلتهم وعدم تفرقهم في الأقاليم، ولذلك لم يحصل اختلاف من العلماء في إجماعهم كما حصل في إجماع العصور التالية لهم.

حصر إمكان الإجماع في الصحابة:

تقدّم الخلاف في إمكان الإجماع ووقوعه، وأن جمهور الأمة قالوا بإمكانه ووقوعه، وأنه حجة يجب المصير إليه، ولكن منهم مَن يحصر ذلك في الصحابة فقط، لتيسر اجتماعهم، ومعرفة أقوالهم، لقلتهم بالنسبة لَمن بعدهم، ولعدم انتشارهم في الأقطار.

والقول بحصر الإجماع المحتج به في إجماع الصحابة هو قول أهل الظاهر، قال ابن وهب: ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط، وهو قول لا يجوز خلافه، لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف، وقد نقل عن أحمد رحمه الله في المسألة قولان:

أحدهما: حصر الإجماع المحتج به في إجماع الصحابة.

والثاني: عدم الحصر، بل الاحتجاج بإجماع كل عصر.

وفي كثير من نصوص الإمام أحمد، وتخريجات أصحابه ما يدل على القول الأول، ولذلك حمل ابن تيمية رحمه الله إنكار أحمد للإجماع على إجماع ما بعد الصحابة كما سبق.

وقد قال ابن بدران في تعليقه على «روضة الناظر»:[1] جعل الأصفهاني الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تَعذّر الاطلاع على الإجماع، إلاّ إجماع الصحابة حيث كان المجمعون ـ وهم العلماء منهم ـ قِلّة. وأمّا الآن، وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمح للعلم به، قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة، وقوة حفظه، وشدّة اطّلاعه على الأمور النقلية، قال: والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلاّ ما يجده مكتوباً في الكتب، ومن البيّن أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلاّ بالسماع منهم، أو نقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ في عصر الصحابة، وأمّا من بعدهم فلا. انتهى.

---

(١) ١/٣٣٣ ـ ٣٣٤.

قلت: وإلى هذا ذهب المحقّق الطوفي من أصحابنا، فإنه بعد أن ذكر قريباً من هذا، قال: ولعمري إنه لنعم المذهب، فإن كثيراً من الحوادث تقع في أقاصي المغرب والمشرق ولا يعلم بوقوعها مَنْ بينهما من أهل مصر والشام والعراق وما والاهما، وكيف تصح دعوى الإجماع الكلي في مثل هذا، وإنما تثبت هذه بإجماع جزئي، وهو إجماع الإقليم الذي وقعت فيه، أمّا إجماع الأمة قاطبة فيتعذر في مثلها، إذ الإجماع عليها فرع العلم بها، والتصديق مسبوق بالتصور، فمَن لا يعلم محل الحكم كيف يتصوّر منه الحكم بنفي أو إثبات؟ هذا كلامه، وهو الحق الذي ندين الله به، ومال إلى هذا القاضي الشوكاني من المتأخرين في كتابه «إرشاد الفحول» وأطال الكلام فيه وأيّده بامتناع إجماع ما بعد الصحابة.[1]

والخلاصة: أن إجماع الصحابة قد اتفق كل مَن يعتدّ بقوله من العلماء على الاحتجاج به، ولم يعارض فيه أحد بناء على إمكان معرفته، وتيسر اجتماع أهله ومعرفة آرائهم، قال أبو زهرة[2]: لم يتفق العلماء على إجماع إلاّ إجماع الصحابة، فإن إجماعهم في الأحكام الشرعية ثبت بالتواتر، ولذلك لم يختلف في إجماعهم أحد، حتى الذين يستبعدون حدوث الإجماع سلّموا بإجماع الصحابة. وقال أيضاً: وفي الحق أنه بعد إجماع الصحابة لم يثبت إجماع قط بطريق متواتر، ولذلك تنازع الفقهاء دعاوى الإجماع بين شدّ وجذب، وإن الذي يرجع إلى كتب الخلاف الفقهي يجد الخلاف في الإجماع بصورة واضحة، ولا يكادون يجمعون على إجماع بعد إجماع الصحابة. والله أعلم.

ويقول عبد الحليم الجندي: ولا يتحقق الإجماع إلاّ بطريق الصدفة، أو فيما عُلم من الدين بالضرورة. والرازي يقول: والإنصاف أنه لا سبيل إلى معرفته إلاّ في زمان الصحابة ، فهذا متصور لكون المجتمعين قلة موجودين بالمدينة في عصر الشيخين أبي بكر وعمر، إذ كان أمرهم شورى، وشملهم جميعاً، ومن الممكن القطع بمسائل كثيرة في ذلك العصر لم يختلف فيها الصحابة، أمّا بعد ذلك فقد اتّسع الأمر، وتقلّب الناس في البلاد.[3]

---

(١) انظر «إرشاد الفحول»: ٧٢، «شرح الطوفي على الأصول» ٣/١٢ - ١٣

(٢) «أصول الفقه»: ٢٠٣، «ابن حنبل»: ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٣) «أحمد بن حنبل»: ٢٦٨.

الاحتجاج بإجماع الصحابة

سبق الكلام على رأي أحمد رحمه الله في الإجماع إجمالاً، وهناك قلنا: إن النصوص التي نقلها الأصحاب عنه في الاحتجاج بالإجماع، إنما هي في إجماع الصحابة، ولعل هذا مما دعا ابن تيمية رحمه الله أن يحمل إنكار الإمام للإجماع، على إجماع ما بعد الصحابة.

ونحن حينما نستعرض ما كتبه أصحاب أحمد في الأصول في مباحث الإجماع، نجد أن جلّها يدور حول إجماع الصحابة، ولم يُنقل عن أحد منهم خلاف فيه، مما يدل ويؤكد على اعتبارهم له، وأنهم مع جمهور الأمة في ذلك، بل إن لهم انفرادات في اعتبار قول الصحابي والاحتجاج به، وإن لم يكن إجماعاً كما سيأتي إن شاء الله، في مبحث أقوال الصحابة والاحتجاج بها عند الحنابلة، وفيما يلي نشير إلى بعض عناوين المسائل في كتب الأصول الحنبلية مما يدل على أن إجماع الصحابة عندهم في الدرجة الأولى:

١ ـ ففي «العدة» للقاضي: انقراض العصر معتبر في صحة الإجماع واستقراره، فإذا أجمعت الصحابة على حكم من الأحكام، ثم رجع بعضهم أو جميعهم انحل الإجماع، وإن أدرك بعض التابعين عصرهم، وهو من أهل الاجتهاد اعتد بخلافه. إذا قلنا: إنه يعتد بخلافه معهم، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية عبدالله، فقال: الحجة على من زعم أنه كان أمراً مجمعاً عليه ثم افترقوا، ما تقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعاً، ثم ضرب أمثلة بأم الولد، وحدّ الخمر، وما جرى في ذلك بين الصحابة[1]. فقد مثل على مسألة

(١) «العدة» ورقة: ١٦٣.

انقراض العصر بإجماع الصحابة، وهو دليل على الاعتداد به، والاهتمام بأمره.

وفي «العدة» أيضاً: إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث، وأن أحمد نص عليه في رواية عبدالله وأبي الحارث بأنه يلزم من قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا[1]، وعلى هذا النمط سار القاضي في كثير من مسائل الإجماع، يعقد المسألة في الصحابة ويأتي بنصوص أحمد وما روي عنه ليدلل بها على رأيه، وهي في الصحابة أيضاً[2].

٢ ـ وفي كتاب «التمهيد» فعل أبو الخطاب في كثير من مسائل الإجماع مثل ما فعل شيخه أبو يعلى من ذكر المسألة بعنوان الصحابة، وإيراد الروايات عن أحمد، والنصوص في شأن الصحابة أيضاً[3].

٣ ـ وأبو محمد رحمه الله في «الروضة» فعل قريباً من ذلك فيما إذا اختلف الصحابة على قولين، لم يجز إحداث قول ثالث، وعنون للإجماع السكوتي بإجماع الصحابة أيضاً، حتى تعقبه الطوفي في شرحه لمختصر «الروضة» واستغرب أن يخص ذلك بالصحابة فقط، أي يعنون المسألة فيهم دون غيرهم، ونقل ذلك التعقيب ابن بدران في تعليقه على «الروضة».

وكذلك غير هؤلاء ممن كتب في الأصول من الحنابلة. ولا يعني هذا أنهم لا يقولون بإجماع كل عصر، بل يقولون بذلك، ويبينون أن إجماع كل عصر حجة، ويذكرون ما يؤيد قولهم، وإنما الذي يهمنا في هذا المبحث شدة اعتنائهم واهتمامهم بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم، وأنه في الدرجة الأولى من أنواع الإجماع[4].

وأحمد رحمه الله تقدم النقل عنه: أن القول بعدم الاحتجاج بإجماع

---

(١) المصدر السابق ورقة: ١٦٧.

(٢) نفس المصدر ورقة: ١٦٧ ـ ١٨٢.

(٣) «التمهيد» ورقة: ١٣٧.

(٤) «الروضة مع شرحها» ١/٣٨١، «شرح الطوفي على مختصر الأصول» ٣/٦٦ وما بعدها.

الصحابة قول خبيث، قول المبتدعة، فهو رضي الله عنه أولى الناس بالقول بإجماع الصحابة. فإن لأقوالهم وفتاويهم لديه منزلة كبيرة، وهي أحد الأصول التي بنى عليها فقهه، فكان يأخذ بقولهم عند الاتفاق، ولا يخرج عن أقوالهم عند الاختلاف، وكان يقدم فتاواهم وأقوالهم على الأحاديث الضعيفة والمرسلة[1].

وقد اعتبر ابن القيم فتاوى الصحابة الأصل الثاني من أصول أحمد، وقال: إن أحمد إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يَعْدُها إلى غيرها، ولم يقل: إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئاً يدفعه، أو نحو هذا، كما قال في رواية أبي طالب: لا أعلم شيئاً يدفع قول ابن عباس وابن عمر وأحد عشر من التابعين: عطاء، ومجاهد وأهل المدينة، على تسري العبد، وهكذا قال أنس بن مالك: لا أعلم أحداً رد شهادة العبد. حكاه عنه الإمام أحمد. وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً[2].

وقد عقد في موضع آخر فصلاً بين فيه: أن اتفاق الصحابيين حجة عند الجمهور، فيما إذا لم يخالف الصحابي صحابياً آخر، واشتهر قوله فيهم، وكذا إذا لم يشتهر، فهو حجة عند كثير من العلماء، قال في ذلك[3]: فصل: اتفاق الصحابيين؛ وإن لم يخالف الصحابي صحابياً آخر، فإما أن يشتهر قوله في الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر، فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة، وقالت طائفة منهم: هو حجة وليس بإجماع، وقالت شرذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين: لا يكون إجماعاً ولا حجة، وإن لم يشتهر قوله، أو لم يعلم هل اشتهر أو لا؟ فاختلف الناس: هل يكون حجة أو لا؟ فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة، وهذا قول جمهور الحنفية صرح به محمد بن

(١) «أحمد بن حنبل» للجندي: ٢٦٨، نقلاً عن ابن تيمية.
(٢) «إعلام الموقعين» ١/ ٣٠ ـ ٣١.
(٣) نفس المصدر ٤/ ١٢٠.

الحسن، وذكر عن أبي حنيفة نصاً، وهو مذهب مالك وأصحابه، وتصرفه في موطئه دليل عليه، وهو قول إسحاق بن راهويه وأبي عبيد، وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع عنه، واختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد. ا.هـ.

وقال ابن تيمية رحمه الله: وأما أقوال الصحابة، فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم، فهي حجة عند جماهير العلماء، وإن تنازعوا رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء. وإن قال بعضهم قولاً، ولم يقل بعضهم بخلافه، ولم ينتشر، فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به، كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد في المشهور عنه، والشافعي في أحد قوليه، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول: هذا هو القول القديم(١).

وقال الإمام أحمد رحمه الله: إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها، فإنه لما فتحت البلاد، وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال، فتكلموا فيها بالكتاب والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة، والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم ولا يحتاجون إليه، إذ هم أهل الإجماع، فلا إجماع قبلهم، لكن لما جاء التابعون كتب عمر إلى شريح: اقضِ بما جاء في كتاب الله، فإن لم تجد فبما في سنة رسول الله، فإن لم تجد فبما قضى به الصالحون قبلك، وفي رواية: فبما أجمع عليه الناس(٢).

وقد روي عن أحمد رحمه الله رواياتٌ كثيرة في وجوب الأخذ بإجماع الصحابة؛ فقد نص في رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج عن أقاويلهم. أرأيت إن أجمعوا، له أن يخرج عن أقاويلهم؟ هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي لأحد أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا(٣).

---

(١) «الفتاوى» ٢٠/١٤، وانظر الطبعة القديمة ٤/٤٨٤.

(٢) نفس المصدر ١٩/٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) «المسودة»: ٣١٥.

وقد احتج بإجماعهم، قال القاضي أبو يعلى: وادعى الإجماع في رواية الحسن بن ثواب، فقال: أذهب في التكبير من يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ فقال: لإجماع عمر، وعلي، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عباس.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة[1]، وقد تقدم ما في ذلك. والمتتبع لنصوص أحمد وأقواله رحمه الله يجده يأخذ بإجماع الصحابة، ولا يتجاوزه، وسيأتي عند الكلام على الأصل الثالث من أصول مذهبه ـ قول الصحابي ـ مزيد بيان في موقفه من الصحابة رضوان الله عليهم وآرائهم، وشدة تمسكه بها، وعدم خروجه عنها إذا لم يكن في الباب ما هو أقوى منها.

---

(١) نفس المصدر: ٣١٦.

إجماع الخلفاء الراشدين الأربعة

الخلفاء الراشدون الأربعة هم: أبو بكر وعُمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين، وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الخِلافَة بَعدي ثَلاثون، ثم تَصير مُلكاً عَضوضاً»(1) وكانت مدة هؤلاء ثلاثين سنة.

وجمهور الأمة على تفضيل هؤلاء الأربعة والترضي عنهم لمكانتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن أمته بعد وفاته، ولكن هل يصل ذلك التفضيل إلى اعتبار اتفاقهم على رأي دون بقية الصحابة حجة ومستنداً يعمل به؟ وهو ما يسمى بإجماع الخلفاء الراشدين الأربعة.

لقد اختلف العلماء في ذلك:

فالجمهور على أن إجماعهم على أمر مع وجود المخالف لهم لا يكون حجة على غيرهم: ذلك أن أدلة حجية الإجماع دلت على اعتبار إجماع جميع المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، والاجتهاد لم ينحصر في الخلفاء الأربعة، فلا يكون إجماعهم حجة على غيرهم.

وقد خالفهم عدد من الصحابة في كثير من الآراء، ولم ينكر عليه، وعمل آخرون على خلاف قولهم.

وقيل: إن إجماع الخلفاء الأربعة حجة مع وجود مخالف لهم، ونسب هذا

---

(1) أخرجه أحمد ٥/ ٢٢١ و٢٢١، وأبو داود (٤٦٤٦) و(٤٦٤٧)، والترمذي (٢٢٢٧)، والطحاوي في «مشكل الآثار» ٤/ ٣١٣ من حديث سفينة مولى رسول الله ﷺ، وسنده قوي، وصححه ابن حبان (١٥٣٤) و(١٥٣٥)، والحاكم ٣/ ٧١ و١٤٥، ووافقه الذهبي، وقد صححه غير واحد من الأئمة.

القول للقاضي أبي حازم من أصحاب أبي حنيفة. وحجة هذا القول: قوله صلى الله عليه وسلم: «عَليكُم بِسُنتي وسُنة الخلفاء الراشدين من بَعدي، عضوا عليها بالنَّواجد»(١). وقال الآمدي في وجه الدلالة: أوجب اتباع سنتهم كما أوجب اتباع سُنته، والمخالف لسنته لا يعتد بقوله، فكذلك المخالف لسنتهم.

وقد أجاب الجمهور عن دليل المخالفين بأن الحديث عام في كل الخلفاء، ولا دلالة فيه على الحصر في الأئمة الأربعة، ثم هو معارض بالنصوص التي تدل على أن الإجماع لا ينعقد إلا بقول كل المجتهدين في الأمة(٢).

وأيضاً: الخبر محتمل لوجوب اتباع طريقهم في الحكم وسياسة الأمور، أو لأهليتهم لأن يقلدهم المقلِّد، لا على حجية قولهم على المجتهد(٣)، ويحتمل أيضاً اتباعهم فيما يفتون به باعتار أنهم أعلم من غيرهم في وقتهم وزمانهم.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٢٢).

(٢) «الإحكام» للآمدي ١/٢٤٩.

(٣) شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٦، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٣/١٩٥.

إجماع الخلفاء الراشدين عند أحمد

كثير من الأصوليين عندما يتكلمون عن إجماع الخلفاء الراشدين يذكرون الخلاف في الاعتداد به عن أحمد، ومنهم من يذكر عنه روايتين أو قولين، ونحن هنا نستعرض بعض ما كتبه أصحابه أو نقلوه عنه، ثم نستخلص النتيجة وما نرجحه في مذهبه:

١ ـ قال القاضي في «العدة»: لا يعتد بإجماع الأئمة الأربعة إذا خالفهم غيرهم من الصحابة في إحدى الروايتين، وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية المروزي عنه. قال: إذا اختلفت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم إلا على اختيار، ينظر أقرب القول إلى الكتاب والسنة.

وظاهر هذا أنه لم يقدم قول الأئمة على غيرهم من الصحابة، وهو اختيار الجرجاني من الحنفية، وفيه رواية أخرى: وهي أنه يعتد به. وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية إسماعيل بن سعيد[1]، وقد سأل أحمد رضي الله عنه عمن زعم أنه لا يجوز أن يخرج من قول الخلفاء إلى من بعدهم من الصحابة، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «عَليكُم بِسُنتي وسُنّة الخُلفاء الراشدين»[2] قال: فناظرني في بعض ما قاله الصحابة، ثم رأيته قد قنع بهذا

(١) اسماعيل بن سعيد الشالنجي، أبو إسحاق، ذكره الخلال وقال: عنده مسائل كثيرة، ما أحسب أن أحداً من أصحاب أبي عبدالله روى عنه أحسن مما روى هذا، ولا أكثر مسائل منه، وكان عالماً بالرأي. «طبقات الحنابلة» ١/١٠٤.

(٢) تقدم في الصفحة (٢٢٢).

القول، وقال: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك[1]. ويمكن أن يقال في وجه الدلالة من هذا النص على اعتداد أحمد بإجماع الخلفاء الراشدين الأربعة: إنه بعد مناظرة سائله له في بعض ما قاله الصحابة قنع بعدم جواز الخروج من قول الخلفاء الأربعة إلى من بعدهم، إلا أنه غير واضح الدلالة على المطلوب، وهو الاعتداد بإجماع الخلفاء الراشدين.

٢ ـ وكذلك فعل أبو الخطاب في «التمهيد» فقد ذكر الروايتين عن أحمد، واختار أنه ليس بحجة تبعاً لشيخه القاضي، ومما قاله في استدلاله: ولأن الإمامة لا تأثير لها في الإجماع، فكذلك الأربعة، وإنما التأثير يتبع الاجتهاد والعلم، وغيرهم في الاجتهاد بمثابتهم[2].

٣ ـ وأبو محمد في «الروضة» قال: واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة ليس بإجماع، وقد نقل عن أحمد رحمه الله ما يدل على أنه لا يخرج من قولهم إلى قول غيرهم، والصحيح أن ذلك ليس بإجماع لما ذكرنا، وكلام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً[3].

٤ ـ وفي «المُسوَّدة»: إجماع الخلفاء الأربعة على حكمٍ ليس بإجماع، وبه قال أكثر الفقهاء، وفيه رواية أخرى أنه إجماع، وبه قال أبو حازم الحنفي ـ هذا نقل الحلواني ـ ثم قال بعدها: إذا ثبت أنه لا يكون حجة مع مخالفة بعض الصحابة، وفيه رواية أخرى أنه يكون حجة مقدماً على قول الباقين.

فصار في المسألة ـ على نقله ـ ثلاث روايات: أنه إجماع، ورواية: أنه حجة لا إجماع، ورواية: لا إجماع ولا حجة. وهذا كله مع مخالفة بعض الصحابة لهم[4].

---

(١) «العدة» ورقة: ١٧٨ ـ ١٨٠.

(٢) «التمهيد» ورقة: ١٣٤.

(٣) «الروضة مع شرحها» ١/٣٦٦.

(٤) «المسودة»: ٣٤٠.

٥ ـ وكذلك فعل الفتوحي في «شرحه مختصر التحرير»، وقال: إن المعتمد عند الأئمة أنه ليس إجماعاً ولا حجة، وذكر الرواية الأخرى عن أحمد: أنه إجماع وحجة(١).

٦ ـ وكذلك الطوفي في «شرحه على مختصر الأصول» حيث قال: إن اتفاق الأربعة ليس إجماعاً لأن العصمة ثبتت لمجموع الأمة وهم بعضها. ثم ذكر ما نقل عن أحمد من أن إجماعهم حجة، وذكر دليله وردّ عليه، وذكر أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «وَسُنة الخُلفاء الراشدين» تعريف بصفة الخلافة مع الرشاد، فلا تختص بالأربعة، وإن سلّمنا اختصاصها بالأربعة، فإن الأمر باتباعهم لا ينفي اعتبار بقية الأمة معهم، وإن سلّم اتباعهم فقط، فإن ذلك ليس نصاً في أن اتفاقهم إجماع، فيحمل على اتباعهم في الفتيا، أو السياسة، أو الرواية، أو تفسير القرآن، فيقدم قولهم لقدم عهدهم في الإسلام، أو على أن قولهم حجة، وليس كل حجة إجماعاً، وعليه حمل ما دل عليه قول أحمد: من أنه لا يخرج عنهم إلى غيرهم، ولو سلّمنا أن اتفاقهم إجماع، فهو معارض بما يدل على خلاف ذلك، ثم ذكر المعارضات. وفي الأخير قال: فبان بما ذكرناه ضعف القول بأن اتفاق الأربعة إجماع، وإن حمل ما نقل عن أحمد مما يدل على ذلك أن قولهم حجة ظنية لا قاطعة متعين، والله سبحانه وتعالى أعلم(٢).

هذا مجمل ما تكلم به الحنابلة في هذه المسألة، وما نقلوه عن أحمد، وحملهم ما روي عنه في المسألة.

وعند استعراضنا للنقول المتقدمة نستخلص ما يأتي:

١ ـ أن كل الأصوليين من الحنابلة يذكرون لأحمد روايتين: الرواية الأولى توافق رأي الجمهور بأن اتفاق الخلفاء الأربعة مع وجود المخالف ليس بحجة ولا إجماع. والثانية: اعتباره إجماعاً والاعتداد به، وإن وجد مخالف.

---

(١) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٣.

(٢) «شرح الطوفي على مختصر الأصول» ٣/٩٩ ـ ١٠١. وانظر تعليق ابن بدران على الروضة ١/٣٦٦.

٢ ـ أن كل الأصوليين من الحنابلة أيضاً يختارون أن إجماع الخلفاء الراشدين ليس حجة، ولا يعتد به، ويستدلون لهذا، ويردون حجج الآخرين، ويدفعون اعتراضاتهم.

٣ ـ منهم من حمل ما ورد عن أحمد في الاعتداد بإجماع الخلفاء الأربعة على كونه حجة يقدم على غيره عند الاختلاف، من باب الترجيح، لا أنه حجة لا تجوز مخالفته، وهذا ما ذكره ابن قدامة في «الروضة»، والطوفي في «شرح مختصر الأصول»، وابن بدران في تعليقه على «الروضة»، وكذلك عد أبو المحاسن ابن تيمية هذا المحمل رواية ثالثة. وجعل في المذهب ثلاث روايات: كونه إجماعاً وحجة، كونه غير إجماع ولا حجة، كونه حجة وليس بإجماع.

وعندي أن هذا التفصيل فيه نظر، إذ لا معنى لكون إجماعهم حجة إلا تقديمه على غيره عند المعارضة. اللهم إلا إذا كان المراد أنه حجة ظنية يجوز الانتقال عنها حينما يتبين للإنسان وجه الحق في غيرها، وهذا لا يتأتى في الإجماع الذي يعتبره الجميع.

٤ ـ والذي أرجحه أن أحمد رحمه الله لا يعتبر اتفاقهم إجماعاً، ذلك أن الروايات التي نقلت عنه في التخير من أقوال الصحابة عند الاختلاف أقربها للكتاب والسنة صريحة ومتعددة.

ومنها قوله في رواية المرُّوذي: إذا اختلفت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم إلا على اختيار، ينظر أقرب القول إلى الكتاب والسنة.

أما ما نقل عنه من الاعتداد باتفاق الخلفاء الأربعة، فليس صريحاً في كونه إجماعاً، بل يتضح أنه كان متردداً في ذلك، معارضاً لاعتباره إجماعاً، حتى ناظره من سأله في المسألة، ثم قال المناظر: ثم رأيته قد قنع بهذا القول، وقال: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك. ولفظ: «قد قنع» ليس من أحمد، ولكن من المناظر. وقول أحمد: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك. فيه عدم جزم في المسألة.

٥ ـ سيأتي عند الكلام على قول الصحابي ورأي أحمد فيه، أن لآراء الصحابة عنده منزلة كبيرة، وأنه لا يخرج عن أقوالهم عند اختلافهم، وأنه يرجح قول الأعلم منهم، ويعتبر بقول الأكثر أيضاً.

ويظهر لي أن المسألة مجرد مُفاضلة وترجيح، إذ لم نجد فيما تحت أيدينا من المصادر عن أحمد نصاً قاطعاً: بأن اتفاق الخلفاء الأربعة إجماع يجب المصير إليه، ولكنه قد يفضل اتفاقهم ويرجحه على غيره بمرجحات أخرى، ولذلك لما تكلم ابن القيم عن اختلاف الصحابيين ذكر الخلاف، وجعل أن الشق الذي فيه الخلفاء الأربعة أرجح وأولى أن يؤخذ به. قال: إذا قال الصحابي قولاً، فإما أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه، كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون، أو بعضهم حجة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد. والصحيح: أن الشق الذي فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر. فإن كان الأربعة في شق، فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق، فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين اثنين، فشق أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب. فإن اختلف أبو بكر وعمر، فالصواب مع أبي بكر، وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة، وعلى الراجح من أقوالهم. ثم ضرب رحمه الله أمثلة على ذلك، ويستنتج من كلامه أن المسألة ترجيح لأقوالهم لموافقتها النصوص[1]، ولذلك يذكر هو وشيخه ابن تيمية أنه عند اختلاف الصحابة يؤخذ أقرب أقوالهم إلى نصوص القرآن والسنة.

وسيأتي من أصول أحمد الاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا، وعندها تتضح المسألة، على أنه ينبغي أن يفرق بين تقليدهم والاحتجاج بما ذهبوا إليه، وبين اعتبار ذلك إجماعاً لا يجوز الخروج عنه.

---

(١) «إعلام الموقعين» ٤/١١٩ ـ ١٢٠.

إجماع التابعين

التابعون هم خير القرون بعد قرن الصحابة رضوان الله عليهم، وقد شهد لهم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، بقوله: «خَيْركُم قَرْني ثم الذينَ يَلونهم»(١). وكلما قرب الناس من عهد النبوة كانوا أكثر خيراً وفضلاً، وأقرب إلى الحق من غيرهم.

وقد اختلف الأصوليون في إجماع التابعين، هل هو حجة أو لا؟

أ ـ فالجمهور على أن إجماع كل عصر حُجة سواء في التابعين أو مَن بعدهم.

ب ـ وخالف أهل الظاهر ومَن وافقهم، فحصروا حُجّية الإجماع في الصحابة، وتقدم شيء من ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري ٥/١٩٠ في الشهادات: باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، و٧/٤ و٥ و٦ في فضائل النبي ﷺ، ومسلم (٢٥٣٥) في فضائل الصحابة، والترمذي (٢٢٢٢) و(٢٣٠٣)، وأبو داود (٤٦٥٧) من حديث عمران بن حصين بلفظ: «خير الناس قرني»، وفي رواية أبي داود: «خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم»، وفي رواية النسائي: «خيركم قرني».

إجماع التابعين عند الحنابلة

تقدم خلاف العلماء في حجية إجماع التابعين ومَن بعدهم، وأن الخلاف في ذلك للظاهرية، والأصوليون يذكرون رواية عن أحمد مع الظاهرية، وسنعرض فيما يلي لآراء الأصوليين من الحنابلة في المسألة ثم نرجح ما نختاره منها:

١ ـ قال القاضي: إجماع أهل كل عصر حجة، ولا يجوز إجماعهم على الخطأ، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية المرُّوذي.

وقد وصف أخذ العلم، فقال: ينظر ما كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن لم يكن، فعن أصحابه، فإن لم يكن، فعن التابعين، وقد أطلق القول في رواية أبي داود، فقال: الاتباع أن تَتَّبع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه، وهو بعد في التابعين مخير، وهذا محمول من كلامه على آحاد التابعين لا على جماعتهم، وقد بين هذا في رواية المرُّوذي فقال: إذا جاءك الشيء عن الرجل من التابعين لا يوجد فيه عن النبي لا يلزم الأخذ به. ثم بيّن القاضي مَن حَصر الإجماع في الصحابة، وأورد شبههم ورد عليها[1].

٢ ـ وأبو الخطاب ذكر الروايتين عن أحمد، وحمل القاضي لما رويَ عنه في عدم الاعتداد بإجماع التابعين، ثم بين وجه الرواية الأولى ورد على شبه المخالفين[2].

---

(١) «العدة» ورقة: ١٦٢ ـ ١٦٣، «المسودة»: ٣١٧.

(٢) «التمهيد» ورقة: ١٣٥ ـ ١٣٦، «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٧٢.

٣ ـ وقد مر معنا عند الكلام على رأي أحمد في الإجماع جملة تخريج ابن تيمية لما نُقل عن أحمد في إنكار الإجماع، وحمله على ما عدا إجماع الصحابة والتابعين، ونذكره هنا للمناسبة، قال رحمه الله: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين.(١)

ومما تقدم نستخلص النتائج التالية:

١ ـ نقل الأصوليون من الحنابلة عن أحمد روايتين، إحداهما: اعتبار إجماع التابعين والعمل به.

٢ ـ الذي اختاره الأصوليون ورجحوه واستدلوا له: أن إجماع التابعين حجة، وأن إجماع أهل كل عصر كذلك حجة.

٣ ـ حمل القاضي ـ وهو من شيوخ الحنابلة ـ ما نُقل عن أحمد من عدم الاعتداد بما نقل عن التابعين، على آحادهم لا على جماعتهم.

٤ ـ والذي أُرجحه أن أحمد رحمه الله لم ينكر حُجّية إجماع التابعين إذا توافرت له شروطه، واطلع عليه ولم يسبقه خلاف.

وما نقلوه عنه ليس صريحاً في الإجماع، فسبق أن الرواية التي استند إليها القاضي وأبو الخطاب هي قوله: الاتباع أن تتبع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه، وهو بعد في التابعين مخير.

فهذه العبارة ليست صريحة في نفي إجماع التابعين، ولا يبعد أن يقصد أقوال الصحابة والتابعين لا إجماعهم، وسيأتي أن من أصوله أنه لا يخرج عن أقوال الصحابة عند الاختلاف، وأن منزلة الصحابي عنده أعلى رتبة من غيره،

---

(١) «المسودة»: ٣١٦.

وأن لها من المكانة ما ليس لأقوال التابعين.

لذلك أرجح أن أحمد رحمه الله لم ينف الاحتجاج به إذا توافرت شروطه وتحقق.

٥ ـ ومما يؤكد ذلك ما تقدم عن ابن تيمية رحمه الله من حمله إنكار أحمد رحمه الله للإجماع على ما بعد التابعين، حيث قال: ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين[١].

(١) المصدر السابق.

الأدلة

أدلة الجمهور في حجية إجماع التابعين:

استدل الجمهور بأن الأدلة التي دلت على حجية الإجماع شاملة لجميع العصور، ولم تفرق بين عصر وآخر، فكان إجماع كل عصر حجة.

وقد استدل المانعون لذلك بأدلة نذكر أهمها ملخصاً، ونرد عليها:

١ ـ قالوا: الآيات والأخبار الواردة في حجية الإجماع خطاب مع الموجودين زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يكون متناولاً لغيرهم.

وردّ على هذا: بأنه يلزم عليه ألا ينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً منهم عند نزول الآيات، وألا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزولها، وذلك خلاف الإجماع.

٢ ـ الأخبار والآيات الدالة على عصمة الأمة خاصة بالموجودين زمن النبي صلى الله عليه وسلم، إذ هم كل الأمة، وكل المؤمنين.

وردّ على هذا: بأنه يلزمه ألا ينعقد إجماع من بقي من الصحابة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، أو استشهد من صحابته، لأنهم داخلون في مسمى المؤمنين، وهذا خلاف المجمع عليه بين القائلين بالإجماع.

٣ ـ قالوا أيضاً: إن إجماع التابعين لابد له من دليل، إما نص أو إجماع أو قياس، فإن كان نصاً، فلا بد أن يكون الصحابة عالمين به، ولو كان مما يثبت به الحكم، فلا يتصور تواطؤ الصحابة على تركه، وإذن فلا نص، وإن كان إجماعاً فالحكم ثابت بإجماع الصحابة لا بإجماع التابعين، وإن كان قياساً فيقتضي اتفاق

جميع التابعين عليه ليكون مناط اجتماعهم، ولم يحصل ذلك لوقوع الخلاف فيه فيما بينهم.

وردّ هذا: بأن الدليل، وإن كان معلوماً للصحابة، غير أنه قد تكون الواقعة لم تحصل زمنهم، فلم يتعرضوا لحكمها، وإنما وقعت زمن التابعين.

٤ ـ أن الأصل ألا يرجع لقول غير الرسول المؤيد بالمعجزة، ولكن لما ورد ثناء الرسول على الصحابة، وذمه لأهل العصور المتأخرة، وجب قصر الاحتجاج على إجماع الصحابة.

وردّ هذا: بأن أدلة حجية الإجماع لم تفرق بين عصر وعصر، وثناء الرسول على الصحابة لايدل على عدم الاحتجاج بقول غيرهم إلا بطريق مفهوم اللقب، وهو غير حجة، وذم العصور المتأخرة ليس فيه ما يدل على خلو العصر ممن تقوم الحجة بقوله إذا اتفق أهل ذلك العصر، وغاية ما فيه ظهور الفساد وكثرته[1].

وبهذا يترجح القول بأن إجماع التابعين حجة، كما سار عليه جمهور العلماء، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ١/٢٣٠ ـ ٢٣٥، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٤، «تيسير التحرير» ٣/٢٤٠.

إجماع أهل المدينة

فضل المدينة وأهلها:

المدينة المنورة دار السنة، ودار الهجرة، ودار النصرة، ففيها سَنّ الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم سنن الإسلام وشرائعه، وإليها هاجر المهاجرون إلى الله ورسوله، وبها كان الأنصار، قال تعالى: ﴿**والَّذينَ تَبَوَّؤا الدَّارَ والإيمَانَ مِنْ قَبْلِهم**﴾ [الحشر: ٩].

ورويت الأحاديث الصحيحة في فضلها وفضل أهلها، صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ولا ينازع أحد فيما لها وما لأهلها في العصور الأولى من فضل، ذلك أنها جمعت خيرة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاءه الراشدين، وأَمَنة هذه الأمة على دينها، وأقدر الناس على معرفة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتأسي به، ولديهم من سننه القولية والفعلية والتقريرية ما ليس عند غيرهم، مما أغناهم عن كثير من الرأي، وقلما يفتقرون إلى شيء لكثرة النصوص عندهم.

قال ابن تيمية:(١) مذهبهم في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أصح مذاهب أهل المدائن الإسلامية شرقاً وغرباً في الفروع والأصول. وقال أيضاً: وفي القرون التي أثنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مذهب أهل

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/٣٠٠.

المدينة أصح مذاهب أهل المدائن، فإنهم كانوا يتأسّون بأثر رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من سائر الأمصار، وكان غيرهم من أهل الأمصار دونهم في العلم بالسنة النبوية واتّباعها، حتى إنهم لا يفتقرون إلى نوع من سياسة الملوك، وإنّ افتقار العلماء ومقاصد العباد أكثر من افتقار أهل المدينة، حيث كانوا أغنى من غيرهم عن ذلك كله بما كان عندهم من الآثار النبوية التي يفتقر إلى العلم بها واتّباعها كل أحد، ولهذا لم يذهب أحد من علماء المسلمين إلى أن إجماع أهل مدينة من المدائن حجة يجب اتباعها غير المدينة، لا في تلك الأعصار ولا فيما بعدها.

تحرير محل النزاع في اعتبار إجماع أهل المدينة:

اختلف العلماء في إجماع أهل المدينة، هل يعتبر حجة، وإن خالفهم غيرهم؟ ومحل النزاع إنما هو إجماعهم في العصور المفضلة لما للمدينة وأهلها من مزية خاصة، أما بعد أن تفرق الناس في الأمصار وخرجوا عن المدينة؛ فقد اتفق على عدم اعتبار إجماعهم مع خلاف غيرهم، فكثير من أئمة المسلمين وعلمائهم وجدوا في غيرها من المدائن.

ومما قاله ابن تيمية في هذا: والكلام إنما هو في إجماعهم في تلك الأعصار المفضلة، وأما بعد ذلك، فقد اتفق الناس على أن إجماع أهلها ليس بحجة، إذ كان حينئذ في غيرها من العلماء ما لم يكن فيها، لاسيما حين ظهر فيها الرفض.

وقال ابن قدامة: ولا خلاف في أن قولهم لا يُعتدّ به في زمننا، فضلاً عن أن يكون إجماعاً(١).

وعلى هذا ينحصر خلاف العلماء في إجماع أهل المدينة ومذهبهم في

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٦٥.

العصور الأولى، حيث كان لأهلها ميزة ليست لغيرهم من العلماء، ولديهم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته القولية والفعلية ما يجعل مذهبهم أصح المذاهب، فهل يقدم إجماعهم إذا انفردوا وحدهم على غيرهم ويحتج به أولا؟.

الجمهور على أن إجماعهم ليس بحجة، لأن الإجماع المعتبر إجماع مجتهدي آمة محمد صلى الله عليه وسلم، وليس أهل المدينة هم كل المجتهدين، قال الشافعي في كتاب «اختلاف الحديث»: قال بعض أصحابنا: إجماع أهل المدينة حجة، وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه، وإن ذلك عندي معيب(١).

والمالكية يعتبرون إجماعهم حجة، ويقدمونه على غيره، ومن المالكية من حمل اعتبار مالك لإجماعهم بأن المراد ترجيح روايتهم على رواية غيرهم، ومنهم من اعتبر إجماعهم أولى، ولا تمتنع مخالفته، أو إجماعهم زمن القرون المفضلة(٢)، وقيل: المراد إجماعهم في المنقولات المستمرة، كالأذان والإقامة والصاع والُمد، ورجح ابن الحاجب التَّعميم(٣).

(١) «التعليق على روضة الناظر» ١/٣٦٤.
(٢) «المسودة»: ٣٣٢.
(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٥.

تحقيق مذهب المالكية

قال القاضي عياض: إن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين، وأصحاب الأثر والنظر إلب واحد على أصحابنا في هذه المسألة. مُخَطِّئون لنا فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سنح لهم، حتى تجاوز بعضهم حد التعصب والتشنيع إلى الطعن في المدينة وعدّ مثالبها، وهم يتكلمون في غير موضع خلاف، فمنهم من لم يتصور المسألة، ولا تحقق مذهبنا، فتكلموا فيها على تخمين وحدس، ومنهم من أخذ الكلام فيها ممن لم يحققه عنا، ومنهم من أحالها وأضاف إلينا مالا نقوله فيها.

ثم تكلم عن المسألة مفصلاً، وبين مواضع الاتفاق والاختلاف، وجعل إجماع أهل المدينة على ضربين: ضرب من طريق النقل والحكاية الذي تأثره الكافة عن الكافة. وعملت به عملاً لا يخفى، ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وضرب: إجماع على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال، وقال عن الأول: إنه على أربعة أقسام: إما نقل شرع من جهة النبي من قول أو فعل، ـ وهذا قسمان ـ كالصاع والمد والأذان والإقامة ونحو ذلك، وإما إقراره لما شاهده منهم، ولم ينقل عنه إنكاره، وإما تركه لأمور وأحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم.

وقال عن هذا النوع: إنه حجة يلزم المصير إليه وترك ما خالفه من خبر واحد أو قياس، فإن هذا النقل محقق يوجب العلم القطعي، ولا يترك للظنون، وذكر من أيد هذا، ومن خالف، ورد عليه.

وقال عن الثاني: إنه اختلف فيه الأصحاب، فأكثرهم على أنه ليس

بحجة ولا فيه ترجيح لأنهم بعض الأمة، والحجة في مجموعها، وأنكر هؤلاء أن يكون مذهب مالك خلاف هذا.

وذهب البعض: إلى أنه ليس بحجة، ولكن يرجح به على اجتهاد غيرهم، وذهب البعض: إلى أنه حجة، وحكي عن مالك، وأنه يقدم على خبر الواحد والقياس.

ثم قسم عمل أهل المدينة مع أخبار الآحاد بأنه: إما أن يكون مطابقاً لها، فهذا آكد في صحتها، وإن كان مخالفاً لها، فإن كان إجماعهم من طريق النقل ترك له الخبر، وإن كان عن طريق الاجتهاد قدم الخبر عند الجمهور.

ومن كلامه، يتضح أنهم يجنحون إلى الترجيح بعملهم عند تعارض الأخبار وقد نفى القاضي عياض كثيراً مما نسب إلى المالكية. وقال في حجة من قال من المالكية: إن إجماع أهل المدينة إذا كان من طريق الاجتهاد حجة: ما لهم من فضل الصحبة والمخالطة والملابسة والمساءلة. ومشاهدة الأسباب والقرائن. ولكل هذا فضل ومزية في قوة الاجتهاد[1].

وعلى هذا يتضح أن إطلاق القول بأن المالكية يعتبرون إجماع أهل المدينة حجة، ليس بصحيح، كما حققه القاضي عياض رحمه الله.

(١) «ترتيب المدارك» ١/٤٧ ـ ٥٩ الطبعة المغربية.

إجماع أهل المدينة عند الحنابلة

تقدم ما ذكره الأصوليون من خلاف في المسألة. وتحقيق مذهب المالكية عن القاضي عياض رحمه الله.

وهنا نتحدث عن الحنابلة، ورأيهم في المسألة، وهل يخالفون غيرهم فيما تقدم أو يوافقونهم؟ ونستعرض من أجل ذلك بعض كتبهم:

١ ـ قال القاضي: أهل المدينة وغيرهم في الإجماع سواء، فإذا قالوا قولاً ووافقهم غيرهم عليه صار إجماعاً، وإن خالفهم غيرهم من أهل الأمصار لم يكن إجماعاً، ولا يكون قولهم أولى من قول غيرهم، وقد قال أحمد رحمه الله في رواية أبي داود: لا يعجبني رأي مالك، ولا رأي أحد، وقال في رواية مهنا: لا ينبغي لرجل أن يضع كتاباً على أهل المدينة في بعض أقاويلهم التي يذهبون إليها، ويأخذون بها عن عمر والصحابة والتابعين، وظاهر هذا جواز الوضع فيما انفردوا به[(١)].

٢ ـ وكذلك فعل أبو الخطاب حيث قال: إجماع أهل المدينة ليس بحجة، وقال مالك: إجماعهم حجة وحدهم إلا أن أصحابه اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: أراد بذلك إجماعهم فيما طريقه النقل، وقال بعضهم: إذا[(٢)] ترجح إجماعهم على إجماع غيرهم، وقال بعضهم: إنه أراد إجماعهم في زمن الصحابة

---

(١) «العدة» ورقة: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) كلمة: «إذا» يختل بها المعنى ولا يستقيم، ويظهر لي أنها تحريف عن كلمة: «أراد» التي يستقيم بها المعنى، ويبدو أن الناسخ حرفها لتشابههما.

والتابعين. فالدليل عليه في الجملة أن أدلة الإجماع لا تتناولهم وحدهم، لأن اسم المؤمنين واسم الأمة لا يقع عليهم بانفرادهم، ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة بدليل مكة، وعندهم إجماعهم حجة ما داموا في المدينة، فإذا خرجوا منها لم يكن قولهم حجة، وهذا لا وجه له، لأن الحجة لا تختلف بالزمان والمكان، كقول الله وقول رسوله[1].

٣ ـ وكذلك فعل أبو محمد في «الروضة»، فقد قال: إجماع أهل المدينة ليس بحجة[2] ثم ذكر قول مالك، وحجته، وردّ عليها، وبين وجهة كونه حجة.

٤ ـ والطوفي في «شرحه مختصر الروضة» بين وجهة المالكية وناقشها، وذكر أدلة الجمهور، على أنه ليس بحُجة، وهو اختياره، قال في ذلك: وإجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين ليس بحجة خلافاً لمالك وحده. فإن إجماعهم عنده حجة فيما طريقه التوقيف، ومن أصحابه من قال: هو حجة مطلقاً في نقل نقلوه، أو في عمل عَملوه. لنا ـ أي: على أنه ليس بحجة على من خالفهم ـ: أن العصمة لمجموع الأمة، وهم بعضها لا جميعها، فلا تَثبتُ العصمة لقولهم، فلا يكون إجماعاً، بل يكون حجة ظنية يعمل به إذا خلا عن معارض راجح[3]. ثم ذكرَ أن العصمة ليست للمكان، وإلا كانت مكة أولى، وإنما العصمة للأمة.

٥ ـ وقال مجد الدين أبو البركات: مسألة: إجماع أهل المدينة ليس بحجة، وحكي عن مالك أنه قال: إذا أجمع أهل المدينة على شيء صار إجماعاً مقطوعاً عليه، وإن خالفهم فيه غيرهم. وقال قوم من أصحابه: إنما أراد إجماعهم فيما طريقه النقل، وهذا فرار من المسألة، وأما ما ليس طريقه النقل، فلهم فيه خلاف، كذا ذكره ابن نصر في مقدمته، وقال آخرون: أراد ترجيح

---

(١) «التمهيد» ورقة: ١٣٣.

(٢) «الروضة مع شرحها» ١/٣٦٣ ـ ٣٦٥، «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٣٢.

(٣) «شرح مختصر الروضة» ٣/١٠٣.

اجتهادهم على اجتهاد غيرهم. وقال آخرون: أراد إجماعهم في زمن الصحابة والتابعين ومن يليهم.

ونقل قول ابن عقيل الحنبلي: وعندي أن إجماعهم حجة فيما طريقه النقل، وإنما لا يكون حجة في باب الاجتهاد لأن معنا مثل ما معهم من الرأي، وليس لنا مثل ما معهم من الرواية، ولاسيما نقلهم فيما تعم به بلواهم، وهم أهل نخيل وثمار، فنقلهم مقدم على كل نقل ولاسيما في هذا الباب[1].

٦ ـ وابن تيمية رحمه الله بعد أن حصر الكلام في إجماع أهل المدينة في العصور الأولى، قال: والتحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة: أن منه ما هو مُتفقٌ عليه بين المسلمين، ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين، ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم[2].

ثم جعل الكلام في عمل أهل المدينة على أربع مراتب:

١ ـ ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، مثل نقلهم لمقدار الصاع والمدّ، وكترك صَدقة الخضروات والأحباس، فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء.

وساق قصة موافقة أبي يوسف لمالك في هذه المسائل لما اجتمعا، وبين عذر بعض العلماء في عدم أخذهم بما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا.

٢ ـ العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، فهذا حجة في مذهب مالك، وهو المنصوص عن الشافعي، وكذا ظاهر مذهب أحمد: أن ما سَنَّه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها. قال أحمد: كل بيعة كانت بالمدينة فهي خلافة نبوة، والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة.

---

(١) «المسودة»: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٣٠٣.

٣ ـ إذا تعارض في المسألة دليلان، وأحدهما يعمل به أهل المدينة، فهل يرجح بعملهم؟ الشافعي ومالك يريان أنه يرجح بعمل أهل المدينة، وأبو حنيفة لا يرى ذلك.

ولأصحاب أحمد وجهان:

أحدهما: لا يرجح به، وهو قول القاضي وابن عقيل.

والثاني: يرجح به. وهو قول أبي الخطاب وغيره. قيل: هذا هو المنصوص عن أحمد. ومن كلامه قال: إذا روى أهل المدينة حديثاً، وعملوا به، فهو الغاية. وقال في رواية ابن القاسم: إذا روى أهل المدينة حديثاً، ثم عملوا به، فهو أصح ما يكون. ذكره القاضي في تعليقه في مسألة المعتقة تحت حر، وكان يفتي بمذهب أهل المدينة ويقدمه على غيرهم، ويدل على أهل الحديث، ويكره أن يرد عليهم كما يرد على أهل الرأي، ويقول: إنهم اتبعوا الآثار(١).

٤ ـ وأما المرتبة الرابعة: فهي العمل المتأخر بالمدينة، فهل هذا حجة شرعية يجب اتباعه أو لا؟ فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية. هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول المحققين من أصحاب مالك رحمه الله، كما ذكر ذلك الفاضل عبد الوهاب في كتابه «أصول الفقه» وغيره ذكر أن هذا ليس إجماعاً، ولا حجة عند المحققين من أصحاب مالك، وربما جعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه، وليس معه للأئمة نص ولا دليل، بل هم أهل تقليد.

قال ابن تيمية: ولم أرَ في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة، وهو في «الموطأ» إنما يذكر الأصل المجمع عليه عندهم، فهو يحكي مذهبهم، وتارة يقول: الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا ولو كان مالك يعتقد أن العمل المتأخر حجة يجب على جميع الأمة اتباعها، وإن خالفت النصوص لوجب عليه أن يلزم الناس بذلك حد الإمكان، كما يجب عليه أن يلزمهم اتباع الحديث

---

(١) نفس المصدر ٢٠/٣١٠، «المسودة»: ٣١٣.

والسنة الثابتة التي لا تعارض فيها، والإجماع، وقد عرض عليه الرشيد، أو غيره، أن يحمل الناس على موطئه، فامتنع من ذلك، وقال: إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقوا في الأمصار، وإنما جمعت علم أهل بلدي، أو كما قال[1].

ونستخلص مما تقدم ما يأتي:

١ ـ أن الأصوليين من الحنابلة قد اتفقت كلمتهم مع جمهور الأصوليين في أن إجماع أهل المدينة ليس حجة مع مخالفة غيره له بإطلاق.

٢ ـ أنه رويَ عن أحمد ما سبق مما يدل ظاهره على أنه لا يأخذ بإجماع أهل المدينة، ولا يقول به على إطلاقه أيضاً، فقد مر قوله: لا يعجبني رأي مالك ولا رأي أحد، وقوله: لا ينبغي لرجل أن يضع كتاباً على أهل المدينة في بعض أقاويلهم التي يذهبون إليها، ويأخذون بها عن عمر والصحابة والتابعين.

٣ ـ أما ما طريقه النقل، فتقدم قول ابن عقيل: إنه حجة عنده، وقول ابن تيمية: إنه محل اتفاق من العلماء على أنه حجة.

٤ ـ وكذلك العمل القديم، وقد حدده ابن تيمية قبل مقتل عثمان، وهذا في الحقيقة راجع لإجماع الصحابة، أو الخلفاء الراشدين.

٥ ـ إذا تعارض دليلان، وأحدهما يعمل به أهل المدينة، فهل يرجح الخبر الذي يعمل به أهل المدينة؟ لأصحاب أحمد وجهان، والمنصوص عنه أنه يرجح الذي عملوا به، وقد تقدم ما نقله ابن تيمية من النصوص عن أحمد في هذا.

٦ ـ أما العمل المتأخر في المدينة، فليس بحجة عند الجمهور، ومنهم المالكية، كما سبق تحقيقه.

٧ ـ وأما توسع بعض المالكية في هذا الباب، وتركهم العمل ببعض

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٢/٣١١.

النصوص لأنها تخالف عمل أهل المدينة، فليس بسليم. بل ليس فيه متابعة للإمام مالك رضي الله عنه، فالذي يبدو مما جاء في كتاب مالك إلى الليث بن سعد، أن مالكاً يستند لعملهم. لا لنفس العمل. بل لأنه يراه دليلاً منقولاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يقول مالك في الكتاب: فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، لم أر لأحد خلافه، للذي بين أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز انتحالها ولا ادعاؤها[1].

(١) «أسباب اختلاف الفقهاء» لعلي الخفيف: ٧٩، ٨٠، ٢١٣.

الأدلة

حجة القائلين باعتبار إجماعهم:

احتجوا بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثناء على المدينة وأهلها، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ المدينةَ طَيّبةٌ، تَنفي خَبَثها، كما يَنفي الكِيرُ خَبَثَ الحديد(١)». والخطأ من الخبث، فكان مَنفياً عنها. وقوله: «إن الإسلام لَيأرِزُ إلى المدينة كما تَأرِزُ الحية إلى جُحرها(٢)» وقوله: «لا يُكايد أحدٌ أهلَ المدينةِ إلا انماعَ كما يَنماعُ المِلحُ في الماء(٣)».

ووجه الدلالة من الحديث الأول: أن اجتماع الإسلام فيها وأُروزه إليها

(١) أخرجه من حديث جابر بن عبدالله: مالك ٢/٨٨٦ في الجامع: باب ما جاء في سكنى المدينة، والبخاري ٤/٨٢، ٨٣، في فضائل المدينة: باب المدينة تنفي الخبث، ومسلم (١٣٨٣) في الحج: باب المدينة تنفي شرارها، والنسائي ٧/١٥١، والترمذي (٣٩١٦)، ولفظه: «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها، ويَنصع طَيّبها».

وأخرجه من حديث أبي هريرة: مالك ٢/٨٨٦، والبخاري ٤/٧٥، ومسلم (١٣٨٢) بلفظ: «أمرت بقرية تأكل القرى يقولون: يثرب، وهي المدينة تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديد».

وأخرجه من حديث زيد بن ثابت: مسلم (١٣٨٤) بلفظ: «إنها طيبة ـ يعني المدينة ـ وإنها تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة».

(٢) أخرجه البخاري ٤/٨٠، ٨١، ومسلم (١٤٧) من حديث أبي هريرة، بلفظ: «إن الإيمان ليأرزُ إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها». يقال: أرزت الحية إلى ثقبها تأرِز إذا انضمت إليه والتجأت.

(٣) أخرجه البخاري ٤/٨١، ومسلم (١٣٨٧) من حديث سعد، بلفظ: «لا يكيد أهل المدينة أحد إلا انماع كما ينماع الملح في الماء» لفظ البخاري. ورواية مسلم: «من أراد أهل المدينة بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء». وأخرجه بهذا اللفظ من حديث أبي هريرة: مسلم (١٣٨٦).

يدل على فضلها، وصحة قول أهلها. ومن الثاني: أنه يدل على فضيلة أهلها، وهلاك من يكايدهم، وهو دليل على أن الحق معهم.

واحتجوا أيضاً بأنها مَصدر العلم، ومَنزِل الوحي. ودار الهجرة، وأهلها شاهدوا التنزيل، وأعرف بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم من غيرهم، فوجب ألا يخرج الحق عنهم.

وقالوا أيضاً: إن روايتهم مقدمة على غيرهم، فوجب أن يكون إجماعهم كذلك.

وقد استبعد ابن الحاجب في استدلاله أن يكون للمكان خصوصية، ولكن استدل بأن ما تهيأ لها من عدد كبير من أهل الاجتهاد هو الذي جعل إجماعهم حجة، ولو اتفق لغيرها ما اتفق لها لكان كذلك[1].

ورد الجمهور على هذه الحجج، فقالوا: بأن ثناء الرسول صلى الله عليه وسلم على المدينة وأهلها يدل على فضيلتهم، ولا يدل على الاحتجاج بإجماعهم، إذ العصمة ثبتت للأمة جميعها، وليس أهل المدينة كل الأمة، وقد خرج منها من هو أعلم من الباقين، وليس في النصوص الواردة ما يدل على كون إجماعهم حجة، وليس فيها إخراج من عداهم من الاعتداد بقوله في الإجماع، وكونها معدن العلم، ومهبط الوحي، وأن أهلها شاهدوا التنزيل، وأعرف بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم، كل هذه تدل على فضيلتهم، ولا تدل على حجية إجماعهم، كما أنها لا تنفي الفضيلة عن غيرهم، ولا تخرجهم من أهل الإجماع، ولا تدل أيضاً على انحصار أهل العلم فيها.

وقياس إجماعهم وتقديمه على تقديم روايتهم على غيرها قياس مع الفارق؛ ذلك أن الروايات مستندها السماع ووقوع الحوادث في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبحضرته، وأهل المدينة أعرف بذلك، فكانت روايتهم أرجح.

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٥.

أما الإجماع، فلا يرجح بكثرة المجمعين، بل لابد من اتفاق الكل، ثم إن فيه اجتهاداً، والاجتهاد طريقه البحث والنظر، وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد[1].

(١) «الإحكام» للآمدي ١/٤٤٣ ـ ٢٤٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٦، «روضة الناظر مع شرحها» ١/٢٦٣، «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٢، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ١٩٢/١.

الإجماع الضمني

إذا اختلف المجتهدون في عصر من العصور في مسألة من المسائل على قولين: فهل عدم زيادتهم على القولين يعتبر إجماعاً على عدم الزيادة، فلا يجوز لمن بعدهم أن يحدث قولاً ثالثاً، أو لا يعتبر، فيجوز لمن بعدهم الخروج عن أقوالهم وإحداث قول ثالث؟

على القول بأنه إجماع يكون إجماعاً ضمناً، لا نصاً، ولذلك أطلق عليه اسم: الإجماع الضمني.

والكلام في إحداث قول ثالث، أو عدمه، مبني على اعتبار ذلك منهم إجماعاً أو لا، وهي مسألة خلافية بين علماء الأصول؛ منهم من منع إحداث قول ثالث مطلقاً، وهو رأي الجمهور من الأصوليين، ومنهم من أجاز ذلك مطلقاً، وهم بعض الشيعة، وبعض الحنفية، وبعض الظاهرية، ومنهم من أجازه إذا لم يرفع ما اتفق عليه الأولون، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب.

ومن أمثلة المسألة: الاختلاف في جواز أكل المذبوح بلا تسمية: فقال بعضهم: يحل سواء تركت التسمية عمداً أو سهواً، وقال بعضهم: لا يحل مطلقاً، فالقول بأنه إن كان الترك عمداً لا تحل، وإن كان سَهواً حلّت. فيه الخلاف.

ومن الأمثلة كذلك: الجدّ مع الإخوة، فقد اختلف فيه: فقال بعضهم: المال كله للجدّ، وقال بعضهم: المال بينهما. فإحداث قول ثالث، وهو ما حكاه ابن حزم في «المحلىٰ» من أن المال كله للأخ هو الذي فيه الخلاف.

ومن الأمثلة أيضاً: فسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجنون، والجَبّ، والعنّة، والرّتق، والقَرَن. قيل: يفسخ بها كُلِّها، وقيل: لا يفسخ بشيء منها، فإحداث قول ثالث، وهو الفسخ بالبعض دون البعض فيه الخلاف.

فالجمهور: يمنعون إحداث قول ثالث مطلقاً. والبعض: يجيزه مطلقاً كما تقدم. أما المفصلون: فيجيزونه إذا لم يرفع ما اتفق عليه الأولون، ويمنعونه إذا رفعه. ففي مثال الجد مع الإخوة: يمنعونه، لأن القول الثالث يرفع ما اتفق عليه الأولون، وهو أن للجد ميراثاً، وفي مثال الفسخ بالعيوب: يجيزونه، لأن القول الثالث وافق في كل مسألة مذهباً[1].

---

(١) «الإحكام» للآمدي ١/٢٤٢، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٩، «إرشاد الفحول»: ٧٧.

رأي الحنابلة في المسألة

هذا مجمل رأي الأصوليين في المسألة، فهل للحنابلة رأي مُستقل فيها يخالف ما تقدم عن الأصوليين، وهل نُقل عن أحمد فيها نصوص؟

فيما يلي نستعرض بعض كتب الأصول الحنبلية، لنخلص منها إلى الجواب على هذين السؤالين:

١ ـ قال أبو يعلى: إذا اختلفت الصحابة على قولين، لم يجز إحداث قول ثالث. نص عليه في رواية عبدالله وأبي الحارث: يلزم مَن قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا، وقال أيضاً في رواية الأثرم: إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نختار من أقاويلهم، ولا نخرج عن قولهم إلى من بعدهم، وهو قول الجماعة خلافاً لبعض الناس في قوله: يجوز إحداث قول ثالث. دليلنا: أن إجماعهم على قولين إجماع على بطلان ما عداهما، كما أن الإجماع على واحد إجماع على بطلان ما عداه، ولا فرق بينهما، ثم ذكر حجج المخالف وأجاب عليها[1].

٢ ـ وأبو الخطاب تابع شيخه في المسألة، وذكر أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، وأن أحمد نص عليه في رواية الأثرم وأبي الحارث، ثم قال: وقال بعض الحنفية وأهل الظاهر: يجوز ذلك، وهو قياس قول أحمد رحمه الله في الجُنب يقرأ بعض آية، ولا يقرأ آية، لأن الصحابة قال بعضهم: لا ولا حرفاً، وقال بعضهم: يقرأ ما شاء. فقال هو: يقرأ بعض آية، ثم استدل للقول الذي

(١) «العدة» ورقة: ١٦٧.

اختاره، وهو أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، وذكر حجة المخالفين وأجاب عليها(١).

ونلاحظ أن أبا الخطاب قال: إن جواز إحداث قول ثالث هو قياس قول أحمد في قراءة الجنب، وهذا لم يذكره شيخه، كما تقدم.

٣ ـ والموفق في «الروضة» عنون للمسألة: ما إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور، ثم ساق الخلاف وأدلته، واختار رأي الجمهور، واستدل له، وأجاب على حجج المخالين... واعترض عليه ابن بدران في تعليقه، فقال: ظاهر كلام المصنف تخصيص هذه المسألة بالصحابة، وظاهر ما اطلعتُ عليه من كتب أصحابنا وغيرهم في الأصول عدم التخصيص، وأشار إلى عبارات المؤلفين الحنابلة وغيرهم، ثم قال: ولم أجد أحداً خصص هذه المسألة بالصحابة، فلعل الموفّق خصص المسألة بالصحابة ليكون غيرهم من باب أولى، أو أنه قول انفرد به في الأصول(٢).

وأقول: إن كتاب «المسودة» في أصول الفقه لآل تيمية من أهم الكتب التي عني فيها بجمع أقوال الحنابلة في الأصول، وقد جاء الكلام فيها على المسألة مثل ما عنون به الموفق للمسألة، بل لم يذكر غير الصحابة ـ كما سيأتي ـ وكذلك تقدم مثل ما في «الروضة» عن القاضي أبي يعلى وأبي الخطاب، مما يدل على عدم اطلاع ابن بدران عليها، وهي كلها تدل على أنه لم ينفرد بها الموفق وحده، بل خاض فيها كثير من الحنابلة، وأنه متابع لمن سبقه.

٤ ـ وفي «المسودة» قال أبو البركات: إذا اختلف الصحابة على قولين، لم يجز لمن بعدهم إحداث قول ثالث يخرج عن أقاويلهم، نص عليه، وهو قول الجماعة. ثم ذكر الخلاف.

وقوله: نص عليه، يشير إلى أحمد، رحمه الله، إذ هو المراد إذا أطلق لدى الحنابلة(٣).

---

(١) «التمهيد» ورقة: ٢٣٨.

(٢) «التعليق على روضة الناظر» ١/٢٧٧.

(٣) «المسودة»: ٣٢٧.

٥ ـ والطوفي من الحنابلة ذكر رأي الجمهور في المسألة واستدل له، وذكر أدلة المخالفين، وناقشها، ثم ذكر القول الثالث، وهو التفصيل، أي: إن رفع القول الثالث الإجماع، امتنع، وإن لم يرفعه، فجائز، واختار هذا القول. وقال عنه: إنه اختيار الإمام فخر الدين في «المحصول»، والآمدي في «منتهى السول»، وضرب أمثلة على ما يرفع الإجماع على القولين السابقين، وما لا يرفعه، وقد ذكر إيراداً على دليل المانعين مطلقاً، قال فيه: قلت: ويرد على الوجهين منع أن اختلافهم على قولين حصر للحق فيهما، بل إنما اجتمعوا على جواز القولين لا على نفي الثالث، وإن الإجماع على قولين مشروط بعدم حدوث الثالث، فلما حدث الثالث تبين أن اتفاقهم على قولين لم يكن إجماعاً[١]. وقد اختار هذا القول ابن بدران وحسنه[٢].

٦ ـ والفتوحي في «شرح مختصر التحرير» قال: إنه يحرم إحداث قول ثالث عند الإمام أحمد وأصحابه وعامة الفقهاء مطلقاً، وذكر اختيار الآمدي والطوفي ومن وافقهما في القول بالتفصيل، ثم ضرب أمثلة على ما يرفع حكماً مُجمعاً عليه، وما لا يرفع. وقال عن الذي لا يرفع مُجمعاً عليه: إنه صحح هذا القول كثير من العلماء، وذكر من اعترض على القول بالتفصيل، وأنه لا معنى له، وذكر ما سبق أن نقلناه عن أبي الخطاب في «التمهيد» في قول أحمد في قراءة الجُنب، وقوله: إنه قياس كلام أحمد فيها، أي يجوز إحداث قول ثالث عند أحمد، ونقل عن القاضي قوله في قراءة الجُنب في تعليقه: قلنا بهذا موافقة لكل قول، ولم نخرج عنهم، وكأن الفتوحي يميل إلى القول بالتفصيل دون أن يصرح بذلك[٣].

هذه أقوال الحنابلة وما كتبوه في المسألة، ونستطيع أن نخلص من ذلك الاستعراض إلى:

---

(١) «شرح مختصر الأصول» ٣/٨٨ ـ ٩٤.

(٢) «الروضة مع شرحها» ١/٣٨٠، «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣١.

(٣) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

١ ـ أن جمهورهم مع جمهور العلماء المانعين من إحداث قول ثالث مطلقاً.

٢ ـ أن الطوفي وابن بدران اختارا رأي الآمدي بالتفصيل، وهو أنه يجوز إحداث قول ثالث إذا لم يكن رافعاً للإجماع السابق، وقلنا: إن الفتوحي يميل إليه مع أنه لم يصرح بذلك، ولكن هذا ما فهمته من كلامه.

٣ ـ الإمام أحمد رحمه الله، المنصوص عنه صراحة أنه لا يجيز الخروج عن أقوال الصحابة إذا اختلفوا، بل يتخير منها أقربها إلى كتاب الله وسُنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فقد قال أحمد في رواية يوسف بن موسى[1]: ما اختلف فيه عليٌّ وزيدٌ، ينظر أَشْبهُهُ بالكتاب والسنة.

ونقل المَرْوزِيُّ عنه: إذا اختلفَ الصحابةُ يُنظر إلى أقرب القولين إلى الكتاب والسنة.

ونقل أبو الحارث: يُنظر إلى أقرب الأمور إلى الكتاب والسنة[2].

وقد قال في رواية عبدالله وأبي الحارث: يلزم من قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا، أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا.

وقال في رواية الأثرم: إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نتخير من أقاويلهم، ولا نخرج من قولهم إلى من بعدهم[3].

وكل هذه الروايات فيها تصريح بعدم جواز إحداث قول ثالث.

٤ ـ إلا أنه قد يقال: إن هذا الكلام في الصحابة. والصحابة لهم منزلة خاصة عند أحمد كما سيأتي عند الكلام على أقوالهم ومنزلتها في أصول أحمد.

(١) يوسف بن موسى بن راشد، أبو يعقوب القطان الكوفي، أصله من الأهواز ومتجره بالري ثم سكن بغداد، توفي سنة (٢٥٣) هـ، «طبقات الحنابلة» ١/٤٢١. ومن أصحاب أحمد أيضاً يوسف بن موسى العطار، روى عن الإمام أشياء، وحدث عنه الخلال وأثنى عليه، وكان يهودياً فأسلم على يد أحمد وحسن إسلامه، ولازم أبا عبدالله في طلب العلم. «طبقات الحنابلة» ١/٤٢٠.

(٢) «المسودة»: ٣٢٥.

(٣) «العدة» ورقة: ١٦٧.

ولكن يقال: إذا كان ذلك في الصحابة، فغيرهم كذلك، لعدم التفرقة في حُجية إجماع كل عصر، وإن حمل على الصحابة وحدهم. فهو يتمشى مع الرواية التي نُقلت عن أحمد في أنه يحصر الإجماع المعتد به في إجماع الصحابة.

٥ ـ ما ذكره أبو الخطاب من أن قياس كلام أحمد في قراءة الجنب يقتضي أن أحمد يجيز إحداث قول ثالث، يمكن أن يجاب عليه بما يأتي:

أ ـ إن الروايات التي نقلت عن أحمد صريحة في المنع من إحداث قول ثالث، وهي كثيرة، وقد تقدم شيء منها. فتقدم على ما يحتمل الجواز.

ب ـ أنه يحتمل أن أحمد اطلع على قول ثالث لأحد من الصحابة، فقال بموجبه وأن أبا الخطاب لم يطلع على ذلك.

٥ ـ ويحتمل أيضاً أن أحمد لم ير في ذلك خروجاً عما قاله الصحابة في المسألة، فقال به.

٦ ـ وأخيراً الذي أرجّحه في مذهب أحمد أنه لايجوز إحداث قول ثالث، فذلك هو الذي يتمشى مع أصله في التخير من أقوال الصحابة، وعدم الخروج عنها. والله سبحانه وتعالى أعلم.

الأدلة

١ ـ المانعون:

استدل المانعون بأدلة، منها: أن إحداث قول ثالث يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته، وخلا العصر عن قائم لله بحجته، وذلك مُحال. وهذا الدليل لا يرد على القائلين بأن كل مجتهد مُصيب، لأن الحجة في حقهم ما انتهى إليه اجتهادهم، أصابوا الحق أم لا.

وقالوا أيضاً: إن اختلاف أهل العصر على قولين فقط، اتفاق منهم على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، لأن كُلاً من الفريقين يمنع العمل بغير ما ذهب إليه، والقول الثالث: مغاير لما قال به كل منهما، فكان متفقاً على عدم الأخذ به، فإحداثه فيه مخالفة لهذا الإجماع، ومخالفة الإجماع غير جائزة.

وضَعَّف هذا الآمدي بأن الخصم إنما يسلّم إيجاب كل واحدة من الطائفتين الأخذ بقولها بتقدير ألا يكون اجتهاد الغير قد يفضي إلى ثالث.

وقالوا أيضاً: إن إحداث قول ثالث، إما أن يكون لغير دليل، أو الدليل لم يطلع عليه الأولون، أو اطلعوا عليه وتركوا العمل به، والكل باطل. وذلك أنه إن كان لغير دليل لم يجز المصير إليه، وإن كان لدليل، فيمتنع أيضاً ألا يطلع عليه الأولون، ويمتنع أن يتركوا العمل به إن اطلعوا عليه، لأن في ذلك نسبة الأمة إلى الخطأ والغَفلة. وقد ضعَّفَ هذا الدليلَ الآمدي قائلاً: بأنه إنما يلزم ذلك لو كان الحق في المسألة معيناً، وهو ليس كذلك، بل لكل مجتهد نَصيب.

٢ ـ المجوزون:

والمجوزون قالوا: إن اختلاف الأولين في المسألة دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدي إليه الاجتهاد، والقول الثالث حادث عن الاجتهاد، فيكون جائزاً، وردَّ هذا الآمدي بأن تسويغ الاجتهاد إن كان منهم فمسلّم، ولا يفيد، وإن كان من غيرهم فممنوع.

واستدلوا أيضاً بحصوله من التابعين بالنسبة لما اختلف فيه الصحابة من غير إنكار من الأمة.

فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وأبوين، وزوجة وأبوين، فقال ابن عباس: للأم ثلث الأصل، وقال الباقون: للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج أو الزوجة، وقد أحدث التابعون قولاً ثالثاً، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وأبوين دون الزوجة والأبوين، وقال تابعي آخر بالعكس.

وردّ هذا الآمدي: بأن ما حصل فيه من التابعين، إما من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه الفريقان. وإن قدر أن يكون رافعاً لما اتفق عليه الفريقان، فيحتمل أنه لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين، فهذا ليس فيه مخالفة للإجماع، وإن قدر استقرار الصحابة جميعاً على القولين، فإن كان قد خالفهم وقت اتفاقهم، فلا يكون خارقاً للإجماع، لأنه من أهله، وإن كان بعد ذلك، فقوله مَردود، وعدم نقل الإنكار لا يدل على عدمه.

واستدل المفصلون بأن القول الثالث إذا لم يَرفع ما اتفق عليه الأولون، فليس فيه مخالفة للإجماع، فأجازوه[١].

وهذا هو الذي نرجحه، لانتفاء المانع، وهو مخالفة الإجماع، وبخاصة في المسائل الاجتهادية التي يسوغ الاجتهاد فيها.

---

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٧٧، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٣/١٩٨، «الإحكام» للآمدي ١/٢٦٨، «المستصفى» ١/١٢٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٩ ـ ٤٠.

البَابُ الثّالِث

استصحاب الحال

استصحابُ الحال

معناه:

الاستصحابُ لغةً: طلبُ الصحبة.

واصطلاحاً: الحكم على شيء في الزمن الثاني بما قد حكم له به من قَبل إلى أن يثبت الدليل على التغيير، أو كما قال ابن القيم: استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً(١).

أقسام الاستصحاب:

١ ـ استصحاب العدم الأصلي عند عدم الدليل الشرعي، كاستدامة عدم وجوب صلاة سادسة، لعدم ورود الدليل، وهذا مُتفق على أنه حجة.

وقد ذكر ابن بدران الخلاف في حجية استصحاب الحال وأطلقه(٢)، وهذا غير صحيح، لأن استصحاب العدم الأصلي عند عدم الدليل الشرعي متفق على أنه حجة. فجمهور الحنفية والمتكلمين الذين يقولون: إن استصحاب الحال ليس بحجة في الأحكام الشرعية، يقولون: إنه يستدل به على استمرار العدم الأصلي(٣). أي بالبراءة الأصلية(٤).

---

(١) «إعلام الموقعين» ١/٣٣٩.

(٢) «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٤.

(٣) «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٤/١٧٧.

(٤) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ١٥٩.

وهذا النوع هو الذي ينصرف إليه اسم الاستصحاب، وهو المعروف بالإباحة العقلية.

٢ ـ استصحاب الحكم السابق:

وذلك كاستصحاب حكم الطهارة، أو حكم الحدث، حتى يثبت خلافهما. قال ابن القيم رحمه الله: وقد دلَّ الشارع على تعليق الحكم به في قوله في الصيد: «وإنْ وَجدتَه غريقاً، فلا تأكُله، فإنك لا تَدري الماء قَتَلَهُ أو سَهمُك»(١) وقوله: «وإنْ خَالطها كِلابٌ من غَيرها فلا تأكُل، فإنكَ إنما سَمَّيت على كَلبك ولم تُسَمِّ على غَيره»(٢)، فلما كان الأصل في الذبائح التحريم، وشك هل وجد الشرط المبيح أو لا؟ بقي الصيد على أصله في التحريم، ولما كان الماء طاهراً، فالأصل بقاؤه على طهارته، ولم يزلها بالشك.

ولما كان الأصل بقاء المتطهر على طهارته، لم يأمره بالوضوء مع الشك في الحدث، بل قال: «لا يَنصرف حتى يَسمعَ صَوتاً أو يَجِدَ ريحاً»(٣).

إلى أن قال: ولم يتنازع الفقهاء في هذا النوع، وإنما تنازعوا في بعض

---

(١) أخرجه من حديث عدي بن حاتم: البخاري ٥١٨/٩، ٥١٩ في فاتحة الصيد، وباب صيد المعراض، وباب ما أصاب المعراض بعرضه، وباب الصيد إذا غاب عنه يوم أو يومين أو ثلاثة، وباب إذا أكل الكلب، وباب إذا وجد مع الصيد كلباً آخر، وباب ما جاء في التصيد، وأخرجه مسلم (١٩٢٩) في أول الصيد، وأبو داود (٢٨٤٧) و(٢٨٤٨) و(٢٨٤٩) و(٢٨٥٠) و(٢٨٥١)، والترمذي (١٤٦٥) و(١٤٦٧) و(١٤٦٨) و(١٤٦٩) و(١٤٧٠) و(١٤٧١)، والنسائي ١٧٩/٧، ١٨٤. وانظر رواياته في «جامع الأصول» ٢٤/٧ ـ ٣٠.

(٢) قطعة من الحديث السابق.

(٣) أخرجه من حديث عبدالله بن زيد بهذا اللفظ: البخاري ٢٠٨/١، ٢٠٩ في الوضوء، ومسلم (٣٦١) في الحيض، وأبو داود (١٧٦)، والنسائي ٩٩/١. وأخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٣٦٢)، بلفظ: «إذا وجد أحدكم في بَطنه شيئاً فأشكل عليه أخرَجَ منه شيء أم لا، فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً». ورواه الترمذي (٧٤) و(٧٥) بلفظ: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح»، وبلفظ: «إذا كان أحدكم في المسجد فوجد بين أليتيه، فلا يخرج حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً». ولأبي داود (١٧٧١): «إذا كان أحدكم في الصلاة، فوجد حركةً في دبره أحدث أو لم يحدث، فأشكل عليه، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

أحكامه لتجاذب المسألة أصلين متعارضين، مثاله: أن مالكاً - في إحدى الروايتين[1] عنه - منع الرجل إذا شك - هل أحدث أو لا - من الصلاة حتى يتوضأ، لأنه، وإن كان الأصل بقاء الطهارة، فإن الأصل بقاء الصلاة في ذمته[2].

ومعنى هذا أن الأصل بقاء الصلاة في ذمته، فلا تبرأ منها ذمته مع الشك في شرط صحتها، والآخرون يقولون: الأصل بقاء الطهارة، فلا تزول بالشك.

وبعض الأصوليين يُسمي هذا القسم: استصحابَ دليل الشرع[3]، أو استصحاب ما دلَّ الشرع أو العقل على وجوده.

وقد ذكر البعض أن الحنفية ومن وافقهم يخالفون في هذا، ولا يحتجون به.

٣ ـ استصحاب الحال السابقة:

وهذا النوع اختلف فيه العلماء:

فمنهم من قال: إنه مستندٌ وحجة.

ومنهم من قال: إنه يصلح للدفع لا للإبقاء.

ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال، لإبقاء الأمر على ما كان.

مثال ذلك: استصحاب حياة المفقود: اختلف فيه، هل يرث مِن مُورثه حال فقده؟ قيل: يرث استصحاباً لحياته، وقيل: لا يرث، لأن استصحاب حياته لا يقوى على الإرث.

---

(١) «نيل الأوطار» ١/٢٤٠.

(٢) «إعلام الموقعين» ١/٣٤٠.

(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٩١، «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٠، «المستصفى» ١/١٢٨.

والخلاف مفرع على الخلاف في القاعدة. ذلك أن من يحتج باستصحاب الحال السابقة يستصحب حال حياته، فيورثه.

ومن يقول: الاستصحاب حجة في الدفع لا في الإثبات لا يورثه[١]. إذ لا يثبت حقه في الميراث بمجرد الاستصحاب. لكن الاستصحاب يدفع ورثته عن إرثه لو طلبوه قبل الحكم بموته. إذ الأصل عدم الإرث، والعدم الأصلي لا يحتاج لدليل.

ومثلوا له بالشفيع[٢] إذا أنكر المشتري تملّك الشفيع لبيته، فلا تثبت شُفعته بالاستصحاب عند من يقول: الاستصحاب يصلح حجة للدفع لا للإبقاء. ومن يقول: هو حجة مطلقاً، تثبت عنده الشفعة استصحاباً للملك السابق المعروف من وضع يده عليه. وعلى هذا لا يطالب المشتري الشفيع بالبينة على أن البيت ملكه[٣].

هذا النوع من الاستصحاب نقل العلماء الخلاف فيه بين الحنفية وغيرهم، ومن الأصوليين من يُطلق الخلاف في الاستصحاب والأخذ به. على أن الحنفية لا يخالفون في كل أنواع الاستصحاب، وإن نُقل خلاف فمرده للفظ. إذ يقولون بمدلول معارضيهم، ولكن لا يستندون على الاستصحاب، بل على أدلة أخرى.

قال الشربيني على «حاشية البناني»: فتحصل من جميع هذا أن الحنفية خالفوا في حجية الاستصحاب في إبقاء ما كان على ما كان إثباتاً أو نفياً. سواء كان ذلك عدماً أصلياً، أو عموماً، أو نصاً، أو ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه، لكن قالوا: إنه يصلح في ذلك للدفع، وفي حجيته لإلزام الخصم، لكن

---

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٥.

(٢) «بدائع الصنائع» ٥/١٤.

(٣) «إعلام الموقعين» ١/٣٣٩، «أسباب اختلاف الفقهاء» للخفيف: ٢٥٣، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٤/١٨٠ ـ ١٨١، «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٨٥ ـ ٢٨٧، «مصادر التشريع الإسلامي» لخلاف: ١٥٣، «أصول الفقه» لشاكر الحنبلي: ٣٢٣.

خلافهم في الأول ـ العدم الأصلي ـ يشبه الخلف اللفظي، إذ الحكم ثابت عندهم وعندنا. وإن كان عندهم بدليله من عام، أو نص، أو عقل، أو تحقق السبب، وعندنا بالاستصحاب[1].

ويستدل القائلون بالاستصحاب بأدلة، منها:

١ ـ أن ما ثبت وجوده أو عدمه في الماضي، ولم يظن وجود مُعارض له، فاستمراره وبقاؤه مظنون، والظن متبع في الشرعيات.

٢ ـ أنه لو شك في حصول الزوجية ابتداء، حرم عليه الاستمتاع إجماعاً، ولو ظن دوام الزوجية، جاز له الاستمتاع إجماعاً، ولا فارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى، واستصحاب الزوجية في الثانية، فلو لم يعتبر الاستصحاب، للزم استواء الحالين في التحريم والجواز، وهو باطل، لأنه خلاف الإجماع، فقد علم إجماعهم على اعتبار الإجماع.

ويستدل النافون لحجيته بادلة، منها:

١ ـ أن الطهارة والحل والحرمة ونحوها أحكام شرعية، والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل منصوب من قبل الشارع، وأدلة الشرع منحصرة في النص والإجماع والقياس إجماعاً، والاستصحاب ليس منها، فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات.

٢ ـ لو كان الأصل البقاء، لكانت بينة النفي أولى بالاعتبار من بينة الإثبات، واللازم مُنتف، أما الملازمة، فلأن بينة النفي مؤيدةٌ باستصحاب البراءة الأصلية، فيكون الظن الحاصل بها أقوى، وأما انتفاء اللازم، فلأن البينة لا تعتبر من النافي، وهو المدعىٰ عليه، وتُقبل من المثبت، وهو المدعي اتفاقاً.

وقد أجاب العضد على هذين الدليلين بما ملخصه:

---

(١) «الشربيني على حاشية البناني» ٢/٣٤٨.

١ ـ أن وجوب نصب دليل من الشارع يصح في إثبات الحكم ابتداءً، أما بقاؤه، فيكفي فيه الاستصحاب، ولو سلم لهم عدم ذلك، فلا يسلم انحصار أدلة الشرع في الثلاثة التي ذكروا، بل هناك رابع، وهو الاستصحاب، فإنه محل النزاع.

٢ ـ وعن الدليل الثاني أجاب: بمنع الملازمة، وأنها إنما تصح لو حصل الظن بها، ويتأيد أحدهما بالاستصحاب، وليس كذلك، فإن الظن يحصل ببينة المثبت بخلاف النافي، فإنه يبعد غلط المثبت، ولا يبعد غلط النافي، ثم إن نفي الواقع رفعٌ لغير الملائم، وإثبات غير الواقع طلبٌ للملائم، والأول أكثر بحكم التجربة والاستقراء، فيكون الأصل هو النفي، وإن كان مرجحاً لبينة النافي، لكن كون نفي الثابت أغلب من إثبات المنفي يرجح بينة المثبت، فيسلم الدليل على حجية الاستصحاب[1].

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٨٥.

٤ ـ استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع

ومثال المسألة: الإجماع على بُطلان صلاة المتيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة. فإذا رآه أثناءها، هل تبطل استصحاباً للإجماع، أو تصح ويستمر فيها، ولا يستصحب ذلك الإجماع؟ قولان للعلماء[١].

لقد اختلف الأصوليون في أصل المسألة، وانبنى عليه الخلاف في المسألة الفرعية المذكورة:

١ ـ فالغزالي وابن قُدامة، وغيرهما[٢] يرون: أن هذا النوع من الاستصحاب لا يحتج به، ويقولون: إن الإجماع انعقد على حالة تغيرت صفتها، وهو حجة بشرط عدم تَغيّر تلك الحال، ولما تغيرت الصفة لا يُحتجّ به على هذه الحالة.

٢ ـ المُزني، والصيرفي، وابن شاقلا، وابن حامد، والرازي يرون الاحتجاج به، وقد رجح هذا الرأي ابن القيم، وقال: إنه التحقيق، وحجة هؤلاء: أن الأصل استصحاب حال المُجمَع عليه حتى يثبت ما يزيله، وليس الإجماع هو علة الحكم المجمع عليه، أو سَببه، حتى يزول بزواله، فتغير وصف المجمع عليه لا يمنع استصحاب الحكم إلا إذا جعل الشارع ذلك الوصف الحادث ناقلاً للحكم مثبتاً لضده.

قال ابن القيم: والتحقيق: أن هذا دليل من جنس استصحاب

(١) «التمهيد» للإسنوي: ١٣٩.
(٢) «المستصفى» ١/١٢٨، «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٩٢، «حاشية البناني على شرح المحلى» ٢/٣٥٠.

البراءة. . . إلى أن قال: ومما يدل على أن استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع حجة؛ أن تبدل حال المحل المجمع على حكمه أولاً، كتبدل زمانه ومكانه وشخصه، تبدل هذه الأمور، وتغيرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدل، فكذلك تبدل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليل على أن الشارع جعل ذلك الوصف الحادث ناقلاً للحكم مثبتاً لضده[1].

والقول باستصحاب حكم الإجماع هو الذي يرجحه الشوكاني. قال: والقول الثاني هو الراجح، لأن المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل، قائم في مقام المنع، فلا يجب عليه الانتقال عنه إلا بدليل يصلح لذلك، فمن ادعاه جاء به[2].

قال أبو زهرة في كتاب «ابن حنبل»: هذا ـ الاستصحاب ـ أصل فقهي قد أجمع الأئمة الأربعة، ومن تبعهم، على الأخذ به، ولكنهم اختلفوا في مقدار الأخذ به[3].

(١) «إعلام الموقعين» ١/٣٤١ ـ ٣٤٤.
(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٨٩.

الاستِصْحاب عند الحنابلة

ما تقدم مجمل عن الاستصحاب، وأنواعه الأربعة، وآراء الأصوليين فيه. والحنابلة سواء منهم الأصوليون أم الفقهاء لا يتميزون في هذا المجال بشيء خاص بهم، فهم مع من يأخذ بالاستصحاب، ويحتج به، ولكن حينما لا توجد النصوص وأقوال الصحابة وفتاواهم، ويجعلونه من طرق الاستدلال، ويتوسعون فيه في جانب العقود والمعاملات، ولا يمنعون شيئاً منها ما لم يوجد مانع من نص أو ما في حكمه. وقد جعلوا الأصل في المعاملات الإباحة ما لم يَرد مانع. وقد تقدم أيضاً كلام ابن القيم رحمه الله في الاستصحاب، وهو من كبار الحنابلة. وقد جعل القاضي أبو يَعلى الاستصحاب ضربين:

أحدهما: استصحاب براءة الذمة، وقال عنه: وهذا صحيح بالإجماع من أهل العلم، ومثل لذلك بعدم وجوب الوتر والأضحية(١)، وزكاة الخيل والحليّ والخضروات، ثم قال: وإلى هذا المعنى أومأ أحمد رحمه الله في رواية صالح(٢) ويوسف بن موسى: لا يُخمَّس السَّلَب، ما سمعنا أن النبي صلى الله عليه وسلم خَمَّسَ السَّلب، فجعل عدم الدليل الشرعي مبنياً على الأصل في منع التخميس، ونفيْ الاستحقاق. وكذلك نقل الأثرم وابن بَدينا في الحليّ يوجد لُقطة: إنما جاء الحديث في الدراهم والدنانير. فمنع من تملك الحلي، واستدام الأصل، وهو عدم الملك في اللُّقطة، لأنه لم يرد فيه دليل، وإنما ورد في الدراهم والدنانير(٣).

---

(١) في هذا التمثيل نظر، إذ كيف يصلح وجوب الوتر والأضحية مثالاً لهذا القسم المجمع عليه مع أن فقهاء الحنفية وغيرهم يرون وجوب الوتر والأضحية.

(٢) صالح بن موسى بن حيدرة، أبو الوجيه، ذكره الخلال فيمن روى عن الإمام أحمد. «طبقات الحنابلة» ١/١٧٧.

(٣) «العدة» ورقة: ١٩١ ـ ١٩٢.

وتعقب ابن تيمية رحمه الله القاضي بعد أن نقل عبارته واستدلاله بقوله: قلت: أما الأول، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قضى للقاتِل بـالسَّلَب[1]، وهذا اللفظ يعم جميع السَّلَب، فكان هذا تمسكاً بعموم اللفظ، وهذا أبلغ من الاستصحاب[2].

وقد ذكر القاضي أبو يَعلى ما رويَ عن أحمد رحمه الله في تخميس السَّلَب وتملّك اللُّقطة عند كلامه على الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع[3]، وتعقبه ابن تيمية هناك بمثل ما تعقبه في باب الاستصحاب، فقال: قلت: لأن السَّلَب قد استحقه القاتل بالشرع، فلا يخرج بعضه عن ملكه إلا بدليل، وهذا ليس من موارد النزاع.

وفي اللقطة قال: قلت: لأن اللُّقطة لها مالك، فنقلها إلى الملتقط يحتاج إلى دليل، وليس هذا من جنس الأعيان في شيء[4].

وأبو الخطاب في «التمهيد» قال: فصل: استصحاب حكم الأصل دليل. ومثل لذلك، ونقل عن شيخه، واستدل بقول أحمد فيمن أكل في رمضان: لا كفارةَ عليه. وذكر رأي المخالفين، وناقشهم، أما استصحاب الإجماع في موضع الخلاف، فقد ذكر فيه وجهين لأصحاب أحمد، ومن مناقشته يتبين ترجيحه بأنه لا يستصحب[5].

وقد تكلم أبو البركات في «المسودة» عن استصحاب أصل براءة الذمة،

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٧٢١) في الجهاد، من حديث عوف بن مالك وخالد بن الوليد أن رسول الله ﷺ قضى في السَلَب للقاتل ولم يخمس السَلَب، وإسناده قوي. وأخرجه من حديث أبي قتادة: أحمد ٢٩٥/٥ و٣٠٦، ومالك ٤٥٤/٢، والبخاري ١٧٧/٥ في الجهاد، ومسلم (١٥٧١) في الجهاد أيضاً، وأبو داود (٢٧١٧)، والترمذي (١٥٦٢) بلفظ: «من قتل قتيلاً له عليه بَينة، فله سَلَبه». وفي الباب عن سلمة بن الأكوع عند البخاري ١١٦/٦، ١١٧، ومسلم (١٧٥٤)، وأبي داود (٢٦٥٣) وأحمد ٤٦/٤، ٥٠، والدارمي ٢١٩/٢، وابن ماجه (٢٨٣٦). وعن أنس عند أحمد ١١٤/٣، ١٢٣، ١٩٨، ٢٧٩.

(٢) «المسودة»: ٤٨٩.

(٣) «العدة» ورقة: ١٨٦.

(٤) «المسودة»: ٤٧٨، «القواعد الأصولية» للبعلي: ١٠٨.

(٥) «التمهيد» ورقة: ١٩١.

فقال: إن استصحاب أصل براءة الذمة من الواجبات حتى يوجد الموجب الشرعي، دليل صحيح، ونقل عن الأصحاب الاحتجاج به، ونقل عن أبي الخطاب أنه صحيح بإجماع الأمة.

وقال في آخر كلامه: قلت: وينبغي أن هذا الدليل لا ينبغي اعتقاده والعمل به في الحال، بل بعد نوع سَبرٍ وبَحث، كما قلنا على رواية في العموم. لكن هذا أضعف من العموم، فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف[1].

وابن تيمية رحمه الله حينما عَدّ طرق الأحكام الشرعية التي تذكر في أصول الفقه، ذكر الاستصحاب بعد النص والإجماع والقياس عليهما، وقال عنه: وهو البقاء على الأصل فيما لم يُعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف، ومما يشبهه: الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي[2]، ثم مثل على ذلك.

وواضح من كلامه هنا أنه يقصد البراءة الأصلية.

وقد تكلم رحمه الله على منزلة الاستصحاب مع بقية الأدلة، ومتى يصار إليه، وذكر في أكثر من موضع من رسائله أنه لايُصار للاستصحاب إلا في آخر المراحل، وبعد البحث عن الأدلة، يقول في ذلك: إن التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مُطلقاً، وأدنى دليل يرجح عليه، كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحريم، فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة، ولا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث التام، هل في أدلة الشرع ما يقتضي الإيجاب أو التحريم[3]؟ ثم ذكر قول الحنفية: إنه لا يجوز التمسك به في نفي الحكم، بل في دفع الخصم ومنعه، وذكر اعتماد الظاهرية عليه، ولكن بعد البحث عن الأدلة الشرعية، ثم شدّد على من يستدل به دون بحث وتدقيق.

---

(١) «المسودة»: ٤٨٨ - ٤٨٩.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١١/٣٤٢.

(٣) نفس المصدر ٢٣/١٥ - ١٦، و١٣/١١٢.

وقال في مكان آخر: والأدلة العقلية التي هي الاستصحاب، وانتفاء المحرّم ـ يقصد الدليل المحرم ـ فلا يجوز القول بموجب هذه القاعدة في أنواع المسائل وأعيانها. إلا بعد الاجتهاد في خصوص ذلك النوع أو المسألة: هل ورد من الأدلة الشرعية ما يقتضي التحريم أم لا؟ أما إذا كان المدرك الاستصحاب، ونفي الدليل الشرعي؛ فقد أجمع المسلمون، وعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنه لا يجوز لأحدٍ أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة إذا كان من أهل ذلك(١).

والطوفي في «شرح مختصر الروضة» اعتبر الاستصحاب من الأصول المتفق عليها، وهو يعني به النفي الأصلي، أو براءة الذمة، وقال: تحقيق معنى استصحاب الحال: هو أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال، ويمكن تلخيص هذا: بأنه ظنّ دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك، وهو ـ أعني هذا الظن ـ حجة عند الأكثرين، منهم: مالك، وأحمد، والمزني، والصيرفي، وإمام الحرمين، والغزالي، وجماعة من أصحاب الشافعي(٢).

وقال شارح «مختصر التحرير»: وكون الاستصحاب دليلاً هو الصحيح. وأشار إلى الرأي الثاني بعبارة: قيل. التي تدل على التضعيف، فقال: وقيل: ليس الاستصحاب بدليل، وقيل: يشترط في كونه دليلاً أن لا يعارضه ظاهر، لكن متى قُدّم الظاهر على الأصل كان تقديمه لمرجح من خارج ينضم إليه(٣).

وبما تقدم من النقول والآراء للحنابلة يتضح أنهم يحتجون باستصحاب الحال بأقسامه الثلاثة. أما استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف، فقد تقدم رأي ابن القيم فيه، وأنه يرى حجّيته خلاف ما ذكره صاحب «الروضة»، وغيره من الحنابلة.

---

(١) المصدر السابق ٢٩/١٦٥ ـ ١٦٦.
(٢) «شرح مختصر الروضة» ٣/١٤٨.
(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٢، وانظر «القواعد» لابن رجب: ٣٦٧، فيما إذا تعارض الأصل والظاهر.

قال القاضي أبو يعلى: الضرب الثاني استصحاب حكم الإجماع، وهو: أن تُجمع الأمة على حكم ثم تتغير صفة المجمع عليه ويختلف المجمعون فيه، فهل يجب استصحاب حكم الإجماع بعد الاختلاف حتى ينقل عنه الدليل أم لا؟ فذهب الجماعة من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب الشافعي إلى أن ذلك لا يجوز، ويجب طلب الدليل في موضع الخلاف، وهو الصحيح عندي، وذهب داود وأصحابه، والصيرفي من أصحاب الشافعي إلى أنه يجب استصحابه، كما يجب استصحاب براءة الذمم، وهو اختيار أبي إسحاق من أصحابنا، ثم ذكر القاضي أمثلة أبي إسحاق، ثم قال: ودليلنا على ذلك أن الإجماع دلالة على الحكم كسائر الأدلة، فوجب اعتباره في الموضع الذي تناوله، والإجماع لم يتناول صحتها[1] - أي: الصلاة - قبل وجود الماء، وقد زال في الموضع المختلف فيه، فلم يجز التمسك به في مواضع الخلاف، وصار كالنص متى تناول موضعاً، لم يجز حمله على غيره[2].

وقال شارح «مختصر التحرير»: وليس استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف حجة، عند الأكثر، ووجه اختيار الأكثر: أنه يؤدي إلى التكافؤ في الأدلة، لأنه ما من أحد يستصحب حالة الإجماع في موضع الخلاف إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع في مقابله.

مثاله: لو قال المستدل في مسألة التيمم: قيل: أجمعوا على أن رؤية الماء في غير الصلاة تُبطل تيممه، فكذا في الصلاة. قيل: أجمعوا على صحة تحريمه، فمن أبطله لزمه الدليل[3].

وبهذا يتضح رأي الحنابلة، وأنهم يوافقون غيرهم في القول بالاستصحاب جملة، ولكن بعد البحث والتحرّي والدقة في الأدلة من أهل ذلك الشأن، فلا يركن للاستصحاب إلا بعد استفراغ الوسع في الأدلة الأخرى من المجتهدين.

---

(١) هكذا في مخطوط «العدة»، ويظهر أن: «لم» زائدة، ولعل الصواب: «والإجماع تناول صحتها».

(٢) «العدة» ورقة: ١٩٢.

(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٢ - ٣٨٣.

وأخيراً هل الاستصحاب دليل من أدلة الشرع، وأصل من أصول الأحكام، أو هو طريق من طرق الاستدلال؟

سبق ما نَقلناه عن أبي البركات من أنه لا يُحتج به، ولا يُركن إليه إلا بعد بحث وسَبر، فإذا لم يوجد شيء من الأدلة احتج به.

وقال الخوارزمي في «الكافي»: وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سُئل عن حادثة يَطلبُ حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس. فإن لم يجده، فيأخذ حكمَها من استصحاب الحال، فإن كان التردد في زواله، فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته، فالأصل عدم ثبوته(١).

وبهذا يتضح أن الاستصحاب ليس دليلاً مستقلاً، ولكنه طريق من طرق إعمال الأدلة. ولذلك جعله كثير من الأصوليين تحت باب الاستدلال، ونوعاً من أنواعه، يستعمله المستدلّ بعد البحث في أصول الاستنباط وأدلتها. ولذلك جعله الأصوليون آخر مدار للفتوى(٢).

وهو من الأبواب التي جعلت الفقه الحنبلي نامياً. قال أبو زهرة: فالاستصحاب هو الذي يضيق سبيل المنع، ويقصره على النص، فلا يمنع إلا بنص من الكتاب أو السنة، أو آثار السلف الصالح، وقد طبق ذلك الأصل على العقود، فحكم بصحتها كلها حتى يأتيَ دليل الشارع بالبطلان، فكان أوسع الفقهاء في إطلاق حرية التعاقد(٣).

ويقول في موضع آخر، بعد أن ذكر صوراً للاستصحاب قال بها الحنابلة: من هذا القول تبيّن أن الحنابلة يأخذون بالاستصحاب أصلاً من أصول الفتيا، ويتوسعون فيه أكثر من الحنفية، وأكثر من المالكية. ويقاربون الشافعية في ذلك، وإنه في الواقع كلما أكثر الفقهاء، وَوسّعوا في باب الاستدلال بالرأي، قلَّ اعتمادهم على الاستصحاب(٤).

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٣٧.

(٢) «أصول الفقه الإسلامي» لشاكر الحنبلي: ٣٢٥.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٦٤، ويقصد بذلك أحمد بن حنبل.

(٤) المصدر السابق: ٢٩٥.

الباب الرابع

في الأدلة المختلف فيها

فتوى الصحابي، المصلحة، الذرائع، شَرع من قَبلنا، الاستحسان، العُرف

الفَصل الأوّل

فَتوى الصَّحابي

فَتوى الصحابي

اختلاف العلماء في حُجِّيتها:

فَتوى الصحابي، أو قَوله، أو رَأيه، أو مَذهبه، من المسائل التي اختلفت فيها المذاهب، واختلف فيها نظر الأصوليين في الدرجة الأولى؛ فمنهم من اعتبرها من الأصول الموهومة التي لا يحتج بها، ومنهم من اعتبرها من الأصول الصحيحة. وسنُجمل فيما يلي آراء العلماء في حجيتها، ومن ثم ننتقل إلى تفصيل آراء الحنابلة، وما نقل عن أحمد رحمه الله فيها.

اتفق العلماء رحمهم الله على أن الصحابة المجتهدين ليس قول بعضهم حجة على بعض، وقد نقل ابن عقيل الإجماع على ذلك، وزاد: ولو كان أعلم، أو إماماً، أو حاكماً[1].

وإنما الخلاف بالنسبة لمن بعد الصحابة من المجتهدين على أقوال:

١ ـ أنه حُجة مقدمة على القياس، وممن يرى حجّيته الشافعي في أحد قوليه، ومالك بن أنس، وبعض الحنفية.

٢ ـ إن خالف القياس، فهو حجة، وإلا فلا.

٣ ـ أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما.

٤ ـ أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين دون غيرهم.

٥ ـ أنه ليس بحجة[2].

---

(١) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٦.

(٢) «المستصفى» ١/١٣٥، «الإحكام» للآمدي ٤/١٤٩، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧، «إرشاد الفحول»: ٢٤٣، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٢/١٦١، «أصول الفقه» للخضري: ٣٩٣، «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٤.

فتوى الصحابي عند الحنابلة

بعد هذا الإجمال في اختلاف العلماء في قول الصحابي وفتواه، ننتقل إلى الكلام عليها عند الحنابلة رحمهم الله، وأحمد بشكل خاص.

وقد تقدم في مبحث الإجماع ماله صلة بهذا في إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، أو الخلفاء الراشدين منهم، تبيّن فيه رأي أحمد رحمه الله في ذلك. وقد جعل القاضي أبو يَعلى كلامه على أقوال الصحابة ضمن مباحث الإجماع(١).

وقول الصحابي الموقوف عليه: إما ألا يكون للرأي فيه مجال، أو يكون، فإذا كان مما لا مجال للرأي فيه، فهو في حكم المرفوع يقدم على القياس، ويخص به النص، قال شارح «مختصر التحرير»: إذا قال الصحابي ما لايمكن أن يقوله عن اجتهاد، بل عن توقيف، فيكون مرفوعاً(٢).

ومن العلماء من استثنى الصحابي المعروف بالأخذ من الإسرائيليات(٣).

وقال أبو البركات: يجب العمل به، ويجعل في حكم التوقيف المرفوع، بحيث يعمل به، وإن خالفه قول صحابي آخر. نص(٤) عليه في مواضع، ثم ذكر خلاف الشافعية: وهو أنه ليس له حكم المرفوع، بل حكمه حكم مجتهد فيه، وأنه اختيار أبي الخطاب وابن عقيل، مع حكايته القول الأول عن شيخه ـ أبي يعلى ـ فقط، ومثل له بقضاء عمر في عين الدابة بربع قيمتها، وفي حمل

---

(١) «العدة» ورقة: ١٧٥ وما بعدها.

(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٦.

(٣) «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٥.

(٤) إذا قال الحنابلة: «نصَّ عليه» وأطلقوا، فالمراد به الإمام أحمد رحمه الله.

العاقلة دية قاتل نفسه، وقول ابن عباس: فيمن نذر ذبح ولده[1]. وادعى ابن عقيل أن الظاهر عدم التوقيف معه.

قال ابن تيمية تعليقاً على ادعاء ابن عقيل: وقد يقال: الأمر محتمل[2].

وذكر البعلي في «القواعد»: أن وجوب العمل به، وكونه في حكم المرفوع قول القاضي، وصاحب «المغني»، والحنفية، ونص عليه الشافعي في اختلاف الحديث، فقال: روي عن علي رضي الله تعالى عنه أنه صلى في ليلة ست ركعات، في كل ركعة ست سجدات. وقال: لو ثبت ذلك عن علي، لقلت به، فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه فعله توقيفاً[3].

وإذا كان للرأي فيه مجال، فهو أقسام:

١ ـ فتوى الصحابي فيما لا يعرف له مخالف من الصحابة فيها:

إذا قال بعض الصحابة قولاً، وانتشر في الباقين ولم يظهر خلافه[4]. فظاهر كلام أحمد رحمه الله أنه إجماع ويحتج به. قال في المجرد: هو حجة ودليل مقطوع عليه يجب اتباعه وتحرم مخالفته[5] ـ وتقدم هذا في مبحث الإجماع ـ وهو الإجماع السكوتي. والخلاف فيه معروف، والأكثر على أنه حجة.

٢ ـ إذا كان القول لم يظهر في الباقين، ولم يعرف له مخالف، قال أبو يعلى: فإن كان القياس يدل عليه، وجب المصير إليه، والعمل به[6].

وقال أبو البركات: إذا قال الصحابي قولاً، ولم ينقل عن صحابي خلافُه، وهو ما يجري بمثله القياس والاجتهاد، فهو حجة، نص عليه أحمد في مواضع،

(١) هذه الأمثلة ذكرها أبو يعلى في «العدة» ورقة: ١٧٨، ولم يذكر فيها نصاً عن أحمد.

(٢) «المسودة»: ٣٣٨.

(٣) «القواعد الأصولية»: ٢٩٦.

(٤) عبارة القاضي في «العدة»: وسكتوا عن مخالفته والإنكار عليه حتى انقرض العصر كان إجماعاً، وهذا ظاهر كلام أحمد.

(٥) «المسودة»: ٣٣٥.

(٦) «العدة» ورقة: ١٧٦.

وقدمه على القياس(١).

أما إن كان القياس يخالفه، فقد قال عنه القاضي: وإن كان القياس يخالفه، فإن كان مع قول الصحابي قياس أضعف منه، كان قول الصحابي مع أضعف القياسين أولى. . . إلى أن قال: وإن لم يكن مع قول الصحابي قياس، ففيه روايتان(٢).

ينقل كثير من الأصوليين عن أحمد رحمه الله في هذه المسألة روايتين:

١ ـ الرواية الأولى: أنه حُجة، ويُقدم على القياس، ويجب تقليده، وقد ورد عن أحمد رحمه الله كثير من المسائل تدل على هذا، فقد قال في رواية أبي طالب في أموال المسلمين إذا أخذها الكفار، ثم ظهر عليه(٣) المسلمون، فأدركه صاحبه، فهو أحق به، وإن أدركه، وقد قسم، فلا حق له، كذا قال عمر، والقياس: أن يكون له، فقد احتج بقول عمر في المسألة مع مخالفته للقياس.

وكذلك نقل أبو الحارث عن ترك الصلاة بين التراويح، واحتج بما رُوِيَ عن عبادة وأبي الدرداء، فقيل له: فعن سعيد والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح، فقال: أقول لك: أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وتقول: التابعون، وغير ذلك مما نقل عنه من المسائل(٤). وهذه الرواية اختيار القاضي، وابن شهاب، وأبي بكر، وصاحب «الروضة» وغيرهم(٥).

٢ ـ الرواية الثانية: أن القياس يقدم على قول الصحابي، وقد ورد عن أحمد رحمه الله ما يدل عليها، فقد قال في رواية أبي داود: ليس أحد إلا آخذ برأيه وأترك، ما خلا النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذلك نقل مهنا عنه فيمن ركب دابة، فأصابت إنساناً، فعلى الراكب

---

(١) «المسودة»: ٣٣٦.

(٢) «العدة» ورقة: ١٧٦.

(٣) هكذا في مخطوط «العدة»، ولعلها: «ثم ظهر عليهم المسلمون».

(٤) المصدر السابق.

(٥) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٤٠٤.

الضمان، فقيل له: عليٌّ يقول: إذا قال: الطريق، فلا ضمان. فقال: أرأيت إذا قال: الطريق، فكان الذي تقال له أصم؟!

وكذلك نقل الميموني عنه: يمسح على القلنسوة؟ فقال: ليس فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء. وهو قول أبي موسى، وأنا أتوقاه[1]. وغير ذلك من المسائل التي نقلت عنه في هذا المعنى، وهذه الرواية اختيار ابن عقيل وأبي الخطاب والفخر إسماعيل[2].

هكذا يروي الأصوليون من الحنابلة وغيرهم عن أحمد رحمه الله روايتين: إحداهما أنه حجة. والثانية: ليس بحجة.

والمتأخرون من الحنابلة، وخاصة ابن تيمية وابن القيم يرجحون الاحتجاج بقول الصحابي، ويرون أنه هو التحقيق في مذهب أحمد رحمه الله.

ومما يؤيد هذا قول أبي داود: قال أحمد بن حنبل: ما أجبت في مسألة إلا بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجدت في ذلك السبيل إليه، أو عن الصحابة، أو عن التابعين، فإذا وجدت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم أعدل إلى غيره، فإذا لم أجد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعن الخلفاء الأربعة الراشدين المهديين، فإذا لم أجد عن الخلفاء، فعن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأكابر، فالأكابر، فإذا لم أجد، فعن التابعين، وعن تابعي التابعين، وما بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث بعمل له ثواب إلا عملت به رجاء ذلك الثواب، ولو مرة واحدة[3].

والإمام أحمد رحمه الله شديد التمسك بما كان عليه الصحابة، شديد الاتباع لهم. ولقد روى عنه أبو يعلى في «الطبقات»، والخلال، وابن الجوزي في «المناقب»، عن عبدوس بن مالك، قال: سمعت أبا عبدالله، أحمد ابن حنبل يقول: أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله

(١) «العدة» ورقة: ١٧٧.

(٢) «القواعد الأصولية» للبعلي: ٢٩٥.

(٣) «المسودة»: ٣٣٦.

عليه وسلم، والاقتداء بهم، وترك البدع[1].

وقال أبو زهرة: أما أحمد ابن حنبل، فكانت له مدرسة تجاوز بها الحقب، وعلا إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وعهد أصحابه، فتخرج في الفقه على المجموعة الفقهية التي رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم في أقضيته، والأحكام المأثورة عنه صلى الله عليه وسلم، ورويت عن أصحابه عليهم السلام في أقضيتهم وفتاويهم، سواء في ذلك ما رجعوا فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وما اجتهدوا فيه من آراء. فكانت تلك المجموعة التي رواها، والتي رحل إلى الأقطار الإسلامية في سبيل جمعها هي المدرسة الفقهية التي تخرج عليها[2].

ومما تقدم يمكن تلخيص رأي أحمد في قول الصحابي في النقاط التالية:

١ ـ إذا كان قول الصحابي مما لا مجال للرأي فيه، فإن له حكم المرفوع عند أحمد. واختار أبو الخطاب، وابن عقيل: أنه ليس له حكم المرفوع، بل حكمه حكم المجتهد فيه.

٢ ـ إذا كان قول الصحابي مما للرأي فيه مجال، وانتشر، ولم يظهر خلافه، فظاهر كلام أحمد أنه إجماع وحجة.

٣ ـ إذا كان قول الصحابي مما للرأي فيه مجال، ولم ينتشر، ولم يظهر خلافه، وكان موافقاً للقياس أو مخالفاً ومعه قياس أضعف، فهو حجة، نقل هذا القاضي أبو يعلى.

٤ ـ إذا كان قول الصحابي مما للرأي فيه مجال، ولم ينتشر، ولم يظهر خلافه، وكان مخالفاً للقياس، ففيه روايتان:

الأولى: أنه حجة ويقدم على القياس.

(١) «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٩.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٤٤.

الثانية: أنه ليس بحجة، ويقدم القياس عليه.

والرواية الأولى: أنه حجة، هي التي رجحها المتأخرون.
والرواية الثانية: أنه ليس بحجة، هي أضعف ثبوتاً من الأولى.

والذي نستخلصه مما تقدم، ونرجحه بشكل عام: هـو أن أحمد يـرى حجية قول الصحابي.

الأدلة

أ ـ الذين يرون حجيته يستدلون بأدلة منها:

١ ـ أنه وإن لم تثبت عصمتهم، فإذا تعبدنا باتباعهم، لزم الاتباع. كالراوي الواحد يلزم اتباعه، وإن لم تثبت عصمته. والله سبحانه وتعالى قد عدّلهم، وتَعبّد الأمة باتباعهم، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «أَصْحابي كالنّجوم بِأَيّهم اقتَديتُم، اهْتَديتُم»(١)، وكون الاقتداء بهم هداية دليل على وجوب اتباعهم.

ونوقش الدليل: بعدم صحة الحديث، وعلى فرض صحته فإن فضل الصحابة، وتعديل الله لهم، وإن كان أمراً ثابتاً، لكنه لا يعني الاحتجاج

(١) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» من طريق سلام بن سليم، عن الحارث بن غصين، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر. وسلام بن سليم ـ ويقال: ابن سليمان ـ الطويل متفق على ضعفه، وكذبه بعضهم، والحارث بن غصين مجهول لم يوثقه غير ابن حبان. وأخرجه الخطيب في «الكفاية»: ٤٨ من طريق سليمان بن أبي كريمة، عن جويبر، عن الضحاك بن مزاحم الهلالي، عن ابن عباس. وسليمان بن أبي كريمة ضعيف، وجويبر ـ وهو ابن سعيد الأزدي ـ متروك، والضحاك لم يلق ابن عباس.

وأخرجه ابن بطة في «الإبانة» ٤/١١/٢، والخطيب في «الكفاية»: ٤٨ من طريق نعيم بن حماد، حدثنا عبد الرحيم بن زيد العَمّي، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب، عن عمر بن الخطاب. وعبد الرحيم بن زيد قال البخاري: تركوه، وقال يحيى بن معين: كذاب، وقال أبو حاتم: ترك حديثه.

وأخرجه ابن حميد في «المنتخب من المسند» ١/٨٦ من طريق أحمد بن يونس، حدثنا أبو شهاب الحناط، عن حمزة الجزري، عن نافع، عن ابن عمر. وحمزة الجزري ـ وهو ابن أبي حمزة ـ قال ابن معين: لا يساوي فلساً، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال الدارقطني: متروك، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه موضوع.

برأيهم، إذ قد يكون خطاباً لعوام عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه، وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم. بدليل أن الصحابي غير داخل فيه، فكذلك خرج العلماء، فالحديث يدل على الاهتداء، لا على وجوب الاتباع.

٢ ـ أن الصحابة أقرب للصواب، وأبعد عن الخطأ، لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول منه. فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى.

وقد يناقش هذا: بأن قربهم للصواب لا يمنع الخطأ منهم، وقد حصل، وهذا يفيد الترجيح بين الأقوال عند الاختلاف، ولذلك قيل: إن قول الصحابي إذا كان معه مرجح، ولو ضعيف، تقوى على غيره.

والذين يقصرون الاحتجاج على الخلفاء الأربعة يحتجون بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «عَليكُم بسُنَّتي وسُنَّة الخُلَفاء الراشدين من بَعدي»[1]. وظاهر: «عَليكم» للإيجاب، وهو عام، فيجب قبول قولهم.

ونوقش هذا: باحتماله أمرهم باتباع طريقتهم في العدل، أو الانقياد لهم، ثم هو يحرم الاجتهاد على بقية الصحابة، إذا اتفق الأربعة، ولم يكن كذلك.

والذين يقصرونه على أبي بكر وعمر يحتجون بقوله صلى الله عليه وسلم: «اقْتَدوا باللَّذَين من بعدي أبي بَكرٍ وعُمَر»[2].

ونوقش هذا بما نوقشت به الأدلة السابقة مع معارضتها له.

والذين يعتبرونه حجة إن خالف القياس يقولون: إن الصحابي إذا قال ذلك، فلا محل له إلا سماع خبر فيه.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٢٢).

(٢) أخرجه أحمد ٣٨٢/٥ و٣٨٥ و٤٠٢، والترمذي (٣٦٦٢)، وابن ماجه (٩٧) من حديث حذيفة بن اليمان، وإسناده حسن، وصححه الحاكم ٧٥/٣، ووافقه الذهبي، وأخرجه أحمد ٣٩٩/٥ من طريق آخر لا بأس به، وصححه ابن حبان (٢١٩٣).

ونوقش هذا بأن قوله ليس صريحاً في استناده على الخبر، بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلاً، وأخطأ فيه(١).

والقول بأن قول الصحابي ليس بحجة: هو قول جمهور الأصوليين، وينسب إلى أحمد رحمه الله في إحدى الروايتين، وإلى الشافعي رحمه الله في أحد قوليه.

وقد اختار هذا القول، ورجحه الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، والشوكاني، ويستدل أصحاب هذا القول: بإمكان الغلط والخطأ من الصحابة، وبأنه يجوز عليهم الاختلاف، بل حصل منهم، وبأنه لم تثبت عصمتهم(٢).

وبأن الله أمر المسلمين بالرد عند الاختلاف إلى الله والرسول. فالرد إلى مذهب الصحابي مخالف لأمر الله، وأن المجتهدين بعد الصحابة متمكنون من تحصيل الحكم بأنفسهم، فلا يجوز لهم التقليد(٣).

واستدل العضد لهذا القول: بأنه لا دليل على كونه حجة بالأصل، فوجب تركه، وبأنه لو كان مذهبه حجة، لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره، واللازم مُنتف.

وبأنه لو كان حجة، للزم تَناقض الحجج لاختلاف الصحابة فيما بينهم(٤).

وقد شدّد الشوكاني رحمه الله في قول الصحابي، وأنكر على من يحتج به. قال: والحق أنه ليس بحجة. فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه. ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في

---

(١) «المستصفى» ١/١٣٦، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧ - ٣٨٨، «روضة الناظر مع شرحها» ١/٤٠٤، «العدة» ورقة: ١٧٧ وما بعدها.

(٢) «المستصفى» ١/١٣٥.

(٣) «الإحكام» للآمدي ٤/١٤٩ - ١٥٢، «إعلام الموقعين» ٤/١٢٣.

(٤) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧.

ذلك، فكلّهم مُكلفون بالتكاليف الشرعية، وباتباع الكتاب والسنة. فمن قال: إنها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله، وما يرجع إليهما. فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم، وتقوّلٌ بالغٌ... إلى أن قال: فاعرف هذا واحرص عليه. فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولاً إلا محمداً صلى الله عليه وسلم، ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفاً واحداً، ولا جعل شيئاً من الحجة عليك في قول غيره كائناً من كان(١).

وهذه الحملة المسعورة من الشوكاني سَفْسَطةٌ خطابية لا تمس الجانب الموضوعي للمسألة، الذي كان يجب توجيه الحملة إليه، فضلاً عن أن أحداً من القائلين بالاحتجاج بقول الصحابي لم يقل بأن الصحابة مشرعون، وإنما بنوا رأيهم هذا على الأدلة الموضوعية التي قدمناها، والتي تبين أن القول به ليس قولاً بما لم يأذن به الله، بل بما أذن به، وسيأتي الكلام على منزلة قول الصحابي، ومتى يصار إليه، ومنه يعلم بطلان ما ذكره الشوكاني جملة وتفصيلاً.

وبعد هذا العرض لأدلة الأقوال أُرجحُ أن قول الصحابي حجةٌ على التفصيل المتقدم عند تحقيق مذهب الحنابلة، وأشترط لذلك:

١ ـ أن لا يعارضه ما هو أقوى منه من نَص، أو ما في معناه، فإن وجد معارض، فلا يؤخذ بقول الصحابي، ذلك أن النصوص لها المنزلة الأولى في الشريعة الإسلامية.

٢ ـ ألا يظهر مخالف له من الصحابة، فإن ظهر الاختلاف، فعلى الإنسان أن يتخير من أقوالهم ما هو أقرب إلى الكتاب والسنة، وأصول الشريعة وقواعدها.

والذي يرجح أن قول الصحابي حجة على النحو السابق، أنه لا يجوز

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

انعقاد الإجماع على خلاف قوله فيما بعد. وإذا كانت المسألة مسألة اجتهاد ونظر، فقد علم أن الصحابة رضوان الله عليهم أدرى الناس بأسرار شريعة الله، وأولاهم بفهمها، لمعايشتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وحضورهم تطبيق الأحكام على الوقائع، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية والفضل.

على أنه ينبغي ملاحظة، أن قول الصحابي وفتواه يَندرُ أن يتحقق فيها الشرطان السابقان، فتضيق دائرة الخلاف من حيث النتائج. أما الكثير في ذلك، فهو الاختيار من أقوالهم، وعدم الخروج عنها جملة، وتقليد بعضهم، والله أعلم.

قول الصحابي هل يُخصِّص العام؟

تقدم أن قول الصحابي إذا كان مما لا مجال للرأي فيه، فإنه يكون في حكم المرفوع. يقدم على القياس، ويخص به النص. وعلى ذلك إذا تعارضَ قول صحابيينِ من هذا الباب، فيطبق عليهما ما يطبق على النصين عند التعارض.

وإذا كان للرأي فيه مجال، وانتشر، وسكت عنه، فهو الإجماع السكوتي، وفيه الخلاف السابق.

وإذا لم ينتشر، وكان مُخالفاً للقياس، فقد نقل عن الإمام أحمد وأصحابه روايتان في الاحتجاج به، كما تقدم.

وعلى القول بأنه حجة، فإنه يخص به العام. قال القاضي: يجوز تخصيص العموم بقول الصحابي إذا لم يظهر خلافه، وكذلك تفسير الآية المحتملة. وهذا على الرواية التي تجعل قوله حجة مقدماً على القياس... إلى أن قال: ودليلنا: أن قول الصحابي أقوى من القياس، بدليل أنه يترك له القياس، فيجب أن يخص به الظاهر كخبر الواحد[1].

وقال أبو البركات في «المسودة»: إذا قلنا: قول الصحابي حُجة، جاز تخصيص العام به. نص عليه... إلى أن قال: قلت: إن كان الصاحب سَمع العام وخالفه، قوي تخصيص العموم بقوله. أما إذا لم يسمع، فقد يقال: هو لو سمع العموم، لترك مذهبه، لجواز أن يكون مستنده استصحاباً، أو دليلاً العام

(١) «العدة» ورقة: ٧٩.

أقوى منه. وقد يقال: لو سمعه لما ترك مذهبه. لأن عنده دليلاً خاصاً مقدماً عليه... إلى أن قال: مسألة: فإن قلنا: قوله ليس بحجة، أو كانت المسألة خلافاً في الصحابة، لم يخص به العموم، بل يكون حجة عليه(١).

ومما تقدم يتبين أن في تخصيص قول الصحابي للعام مذهبين:

١ ـ أحدهما: وهو المنصوص عن أحمد أنه يخص به العام. وهو اختيار جمهور أصحابه.

٢ ـ والثاني: لا يخصص به العام(٢).

والمذهبان مبنيان على الاحتجاج بقول الصحابي، وعَدمه، وسبق الكلام في ذلك.

والذين كتبوا في الأصول من مُتأخري الحنابلة يرجّحون أن قول الصحابي يحتج به، ويجب اتباعه ـ كما تقدم ـ، ويرجحون أيضاً أن هذا القول هو قول جمهور الأمة. قال ابن تيمية في جواب له في «الفتاوى»: وإن قال بعضهم قولاً، ولم يقل بعضهم بخلافه، ولم ينتشر، فهذا فيه نزاع. وجمهور العلماء يحتجون به، كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد في المشهور عنه، والشافعي في أحد قوليه، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول: هذا هو القول القديم(٣).

ويقول ابن القيم في«الإعلام»(٤): وإن لم يشتهر قولـه، أو لم يعلم هل اشتهر أم لا؟ اختلف الناس: هل يكون حجة أم لا؟

فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة. هذا قول جمهور الحنفية، صرح به محمد بن الحسن، وذكر عن أبي حنيفة نصاً، وهو مذهب مالك وأصحـابه،

---

(١) «المسودة»: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) «القواعد الأصولية» للبعلي: ٢٩٦.

(٣) «الفتاوى» ١/٤٨٦، «المجموع» ٢٠/١٤.

(٤) «إعلام الموقعين» ٤/١٢٠ ـ ١٣٠.

وتصرفه في مُوطّئه دليل عليه، وهو قول إسحاق بن راهويه، وأبي عُبيد، وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع عنه، واختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد.

مَنزلة قول الصحابي من الأصول

تَقدم الكلام على رأي أحمد رحمه الله في قول الصحابي، وما نُقل عنه من روايات، وما اختاره أصحابه المتقدمون والمتأخرون، والذي رجحه كثير من أصحابه: هو الاحتجاج بقول الصحابي، ووجوب اتباعه. كما تقدم عن القاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب. وابن تيمية. وابن القَيّم، وغيرهم. وعند كلام ابن القيّم على أصول فتاوى الإمام أحمد، اعتبر فتاوى الصحابة وأقوالهم هي الأصل الثاني من أصول مذهب أحمد. قال في ذلك: الأصلُ الثاني من أصول فتاوىٰ الإمام أحمد: ما أفتىٰ به الصحابة. فإنه إذا وجد لبعضهم فتوىٰ لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يَعْدُها إلى غيرها، ولم يقل: إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئاً يدفعه. أو نحو هذا. كما قال في رواية أبي طالب: لا أعلم شيئاً يدفع قول ابن عباس، وابن عمر، وأحد عشر من التابعين: عطاء ومجاهد وأهل المدينة، على تسري العبد، وهكذا قال أنس بن مالك: لا أعلم أحداً رد شهادة العبد. حكاه عنه الإمام أحمد، وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يقدم عليه عملاً، ولا رأياً، ولا قياساً(١).

وفي موضع آخر يقول عن تقارب فتاوى الإمام أحمد مع فتاوى الصحابة رضوان الله عليهم: ومن تَأَمَّل فتاواه وفتاوى الصحابة، رأى مطابقة كل منهما على الأخرى، ورأى الجميع كأنها تخرج من مِشكاة واحدة، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين، جاء عنه في المسألة روايتان(٢).

---

(١) «إعلام الموقعين» ١/ ٣٠، «بدائع الفوائد» ٤/ ٣٢، «المدخل إلى مذهب أحمد»: ٤٢.

(٢) «إعلام الموقعين» ١/ ٢٨.

من ذلك ندرك أن قول الصحابي الذي لم يظهر له مُخالف يأتي في أصول أحمد رحمه الله بعد النصوص. فالأصل الأول: هو النص، ولم يكن رحمه الله يقدم عليه أي شيء إذا وجده، من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يلتفت إلى أي خلاف، ما دام النص موجوداً، ثم يأتي بعد النصوص، قول الصحابي وفتواه إذا لم يعرف له مُخالف من الصحابة رضوان الله عليهم، وقد ساق ابن القَيِّم رحمه الله أمثلة لتركِ الإمام أحمد قول الصحابي من أجل النصوص الثابتة، فقال: إذا وجدَ النصَّ أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا مَن خالفه كائناً من كان، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المَبتوتَة لحديثِ فاطمة بنت قَيس، ولا إلى خِلافه في التيمّم للجنب لحديث عمار بن ياسر، ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه لصحة حديث عائشة في ذلك. . . إلخ[1].

تقديمها على الحديث الضعيف وعلى مُرسل غَير الصحابي:

قال ابن القَيِّم: كان تحرّيه - أي: أحمد - لفتاوى الصحابة كتحرّي أصحابه لفتاويه ونصوصه، بل أعظم، حتى إنه ليقدم فتاواهم على الحديث المرسل، قال إسحاق بن إبراهيم بن هانىء في مسائله: قلت لأبي عبدالله: حديثٌ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مُرسلٌ برجال ثبْت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة والتابعين مُتصل برجال ثبت؟ قال أبو عبدالله رحمه الله: عن الصحابة أعجب إلي[2].

فهو بهذا يقدم قول الصحابي على الحديث الضعيف، وعلى مرسل غير الصحابي. وتقدمت الإشارة إلى هذا أثناء الكلام على رأي أحمد رحمه الله في المراسيل، والأحاديث الضعيفة، والاحتجاج بها إذا لم يجد نصاً ولا قول صاحب.

(١) المصدر السابق ١/ ٢٩. وقد تقدم تخريج الأحاديث في الصفحة ١٠٧.
(٢) نفس المصدر.

وهو فيما رواه إسحاق بن إبراهيم بن هانىء يقدم قول الصحابي الثابت على المرسل، حيث يقول: عن الصحابي أعجب إليّ.

قال ابن تيمية: إذا تعارض خَبرٌ مرسل عن النبي صلى الله عليه وسلم، وحديث عن الصحابة أو التابعين، فالذي عن الصحابة أولىٰ من المرسل، نص عليه[1]. ثم ساق رواية إسحاق المتقدمة.

وقال أبو زهرة: ولذلك كانت أقوال الصحابة وفتاويهم حجة عنده ـ أي عند أحمد ـ تلي حجة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم الصحيحة، وتتقدم على المرسل من الأحاديث. والضعيف من الأخبار، وقد اتفق العلماء ـ الذين نقلوا فقهه ـ على ذلك، ولم يختلفوا فيه، فكلهم مجمع على أنه كان يأخذ بفتوى الصحابة، ولا يجتهد برأيه ما وجد في موضوع الفتوى أثراً منقولاً عن صحابي[2].

(١) «المسودة»: ٣١٠، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٥١.
(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

التَّخيّر من أقوال الصحابة عند الاختلاف

معنى التَّخَيّر:

الكلام فيما مضى على قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف من الصحابة أما إن ظَهر له مخالف من الصحابة، فالذي نص عليه الإمام أحمد رحمه الله: أنه يختار من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة.

قال أبو يَعلى: إذا اختلفت الصحابة في المسألة على قَولين، ولم ينكر بعضهم على بعض، لم يجز لمن هو من أهل الاجتهاد أن يأخذ بقول بعضهم، من غير دلالة على صحة قول الصحابي[1]، نص عليه رحمه الله في رواية المرّوذي، فقال: إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم على غير اختيار، ينظر أقرب القول إلى الكتاب والسنة[2].

وقال صاحب «الروضة» بعد أن ذكر قول المخالفين: وهذا فاسد؛ فإن قول الصحابة لا يزيد على الكتاب والسنة، ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة، لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح، ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب، والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلا بالدليل، وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين، أما على الأخذ به، فكلا[3].

(١) هكذا في مخطوط «العدة»، ولعل الأولى: «على رجحان قول من أخذ به على غيره».
(٢) «العدة» ورقة: ١٨٠، «المسودة»: ٣٤١.
(٣) «روضة الناظر» ١/٤٠٦.

ومعنى التخير من أقوال الصحابة رضوان الله عليهم على هذا، هو اختيار أقرب القولين إلى الكتاب والسنة، ولم يكن يخرج عن أقوالهم، وليس المراد به مجرد اختيار لرغبة أو هوى في النفس، أو لكون أحدهما أسهل، ونحو ذلك.

وابن القيم رحمه الله حينما تكلم على أصول مذهب الإمام أحمد وفتاويه، جعل التخير من أقوال الصحابة الأصل الثالث من أصوله. قال في ذلك: الأصل الثالث من أصوله: إذا اختلف الصحابة، تَخيّر من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال، حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول(١).

وقد نقل قول إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في مسائله: قيل لأبي عبدالله: يكون الرجل في قومه، فيسأل عن الشيء فيه اختلاف؟ قال: يفتي بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه. قيل له: أفيجاب عليه(٢)؟ قيل: لا.

قال ابن القيم أيضاً في البدائع عند كلامه على أصول الأئمة: ومن أصول أحمد: الأخذ بالحديث ما وجد إليه سبيلاً، فإن تعذر، فقول الصحابي ما لم يخالف، فإن اختلف أخذ من أقوالهم بأقواها دليلاً، وكثيراً ما يختلف قوله عند اختلاف أقوال الصحابة(٣).

ورأي أحمد رحمه الله في الاختيار من أقوال الصحابة عند الاختلاف موافق لرأي الشافعي في المسألة. ولذلك قال ابن القيم بعد الكلام على أصول أحمد: وهذا قريب من أصول الشافعي، بل هما عليه متفقان(٤).

---

(١) «إعلام الموقعين» ١/٣١، «المدخل إلى مذهب أحمد»: ٤٢.

(٢) قوله: «فيجاب عليه»؟، لعل الصواب: «أفيعاب عليه»؟ أي: على الإمساك عن الفتوى، وعلى كل حال، فالمعنى أنه عند اختلاف الصحابة في المسألة يختار المرء من أقوالهم أقربها للكتاب والسنة، فإن لم يتبين له الأقرب، فإما أن يحكي الخلاف، أو يمسك عن الفتوى، ولا يُعاب عليه ذلك.

(٣) «إعلام الموقعين» ٤/٣٢.

(٤) نفس المصدر ٤/١٢٢.

ومن صور التخير من أقوالهم: إذا لم يتضح قرب أحدها من الكتاب والسنة، فإن الترجيح حينئذ بكون صاحب القول أعلم، كترجيح القول الذي يقول به الخلفاء الراشدون على الآراء الأخرى. وقد نقل ابن القيم عن أحمد في هذه الصورة روايتين. رجح اختيار القول الذي يقول به الخلفاء الأربعة على غيرهم. قال في ذلك: إذا قال الصحابي قولاً، فإما أن يخالفه صحابي آخر، أو لا يخالفه. فإن خالفه مثله، لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه، كما إذا خالف الخلفاء الراشدون، أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشّق الذي فيه الخلفاء أو بعضهم حجة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد. والصحيح أن الشق الذي فيه الخلفاء، أو بعضهم أرجح وأولى أن يأخذ به من الشق الآخر، فإن كان الأربعة في شق، فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق، فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين واثنين، فشق أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر، فالصواب مع أبي بكر، وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع، على ما اختلف فيه الصحابة، وعلى الراجح من أقوالهم[1].

وتقديم قول الأئمة الأربعة على غيرهم تقدم شيء من الكلام عليه أثناء الكلام في الإجماع، وقد ذكر أبو يعلى في المسألة روايتين:

فالأولى: أنه لا يقدم، وقال: وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية المرُّوذي عنه، قال: إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم إلا على اختيار، ينظر أقرب القول إلى الكتاب والسنة... إلى أن قال: وفي رواية أخرى: يعتد به، وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية إسماعيل بن سعيد، وقد سأل أحمد رضي الله عنه عمن زعم أنه لا يجوز أن يخرج من قول الخلفاء إلى من بعدهم من الصحابة؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «عَليكُم بسنتي وسُنة الخلفاء الراشدين»[2] قال:

(١) «إعلام الموقعين» ٤/ ١١٩.

(٢) تقدم في الصفحة (٢٢٢).

فناظرني في بعض ما قال الصحابة، ثم رأيته قد قنع بهذا القول: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك.

ووجه الدلالة على الاعتداد بقول الأربعة عند مخالفة غيرهم من هذا النص: أن أحمد بعد المناظرة قد قنع بالقول الذي سئل عنه، وقال: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك. وهو اختيار أبي حازم من أصحاب أبي حنيفة، ولم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام، وحكم برد الأموال التي حصلت في بيت مال المعتضد، وجعل ذوي الأرحام أولى من بيت المال، فقبل ذلك المعتضد، وأمر بردها على ذوي الأرحام، وكتب بذلك إلى الآفاق[1].

وبهذا يتضح أن في المسألة روايتين.

وأما تقديم قول الواحد من الخلفاء الأربعة، فقد نقل أبو يعلى فيه روايتين أيضاً. صحح أصحاب أحمد: أنه لا يقدم، بل قال القاضي: ليس حجة إذا خالفه غيره، رواية واحدة، نص عليه رحمه الله في رواية إسماعيل بن سعيد، وقد سأل أحمد رحمه الله عمن قال: ليس لنا أن نخرج من قول أبي بكر إلى قول عمر، ولا من قول عمر إلى قول عثمان، ولا من قول عثمان إلى قول علي، فتعجب من ذلك، وقلت له: إنني أنكرت عليه، وقلت له: إن كان قولهم سنة، فبأي قول أخذت أو اخترت من أقاويلهم، فلك ذلك، فأعجبه ذلك[2].

ثم ذكر القاضي الرواية الثانية: أنه حجة، قال: وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله في رواية ابن القاسم. فقال: يروى عن ابن عباس أنه كان يقول: إذا انقطع الدم في الحيضة الثالثة، فقد بانت منه، وهو أصح في النظر. فقيل له: فلم لا تقول به؟ قال: قد قال عمر وابن مسعود وعلي، فأنا أتهيب أن أخالفهم ـ يعني باعتبار الغسل ـ ونقل ابن منصور[3] ما هو أصرح من هذا،

---

(١) «العدة» ورقة: ١٨٨، «المسودة»: ٣٤٠.

(٢) «العدة» ورقة: ١٨٠.

(٣) سعيد بن منصور بن داود بن إبراهيم، أبو جعفر العابد، المعروف بالطوسي، كان يجالس لصلاحه، توفي سنة (٢٥٤) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ١/ ٣١٨.

فقال: قلت: قول ابن عباس في أموال أهل الذمة العفو، قال أحمد رحمه الله: عمر جعل عليهم ما قد بلغك، كأنه لم يرَ ما قال ابن عباس، قال أبو حفص البرمكي[1] في «شرح مسائل ابن منصور»: إنما لم ير ما قال ابن عباس، لأن أحد الخلفاء إذا رُوي عنه شيء وروي عن غير الخلفاء ضده، فالذي يلزم اتباعه ما جاء عن أحد الخلفاء، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «عَليكُم بسُنتي وسُنّة الخُلفاء الراشدين مِن بَعدي عضّوا عليها بالنَّواجِذ»[2].

وهكذا، يترجح أنه قد رُوي عن أحمد في المسألة روايتان، وأكثر أصحابه يُصححون الرواية الأولى، وتقدم النقل عن ابن القيم في المفاضلة بين أقوال الخلفاء الأربعة.

والذي يَترجَّح لي مما تقدم: أن أحمد رحمه الله إذا اختلف الصحابة يأخذ بأقرب الأقوال إلى الكتاب والسنة، فإن لم يكن، فيفاضل بينها حسب علم وفضل القائلين بها، ولا شك أن الخلفاء الأربعة أفضل من غيرهم. وإن لم يكن ذلك كله، حكى أقوال الصحابة في المسألة، فنقل عنه فيها عدة روايات على عدد الأقوال المنقولة عن الصحابة، أو يتوقف في المسألة.

---

(١) عمر بن أحمد بن إبراهيم، أبو حفص البرمكي، كان من الفقهاء والأعيان النساك الزهاد، ذو الفتيا الواسعة، والتصانيف النافعة، توفي سنة (٣٨٧) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ١/١٥٣.

(٢) «العدة» ورقة: ١٨٠.

الفصل الثاني

المَصَالح

المصلحة

المصلحة: هي الوصف الذي يكون في ترتيب الحكم عليه جلبُ مَنفعةٍ للناس، أو دَرءُ مفسدةٍ عنهم.

وقد اختلف العلماء في اعتبار المصالح من الأدلة التي تبنىٰ الأحكام عليها. وأكثر الأصوليين لا يعتبرها من الأدلة، ولذلك يوردونها ضمن الأصول الموهومة، أو ضمن مبحث الاستدلال ومنهم من نسب القول بها إلى بعض الأئمة.

وقد قسم علماء الأصول المصالح ثلاثة أقسام:

١ ـ ما شَهد الشرع باعتبارها، وهذه مُعتبرة باتفاق.

٢ ـ ما شَهد الشرع بإلغائها، وهذه مُلغاة باتفاق.

٣ ـ ما لم يَشهد لها الشرع باعتبار ولا بإلغاء بدليل معين، وكانت في الأمور التي يدرك العقل معناها. وهذا القسم هو ما يسمى بالمصالح المرسلة، وهو الذي اختلف العلماء في صلاحيته لترتيب الأحكام عليه[1].

---

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٤١٢، «المستصفى» ١/١٣٩، «الإحكام» للآمدي ٤/١٦٠، «إرشاد الفحول»: ٢٤١.

مذاهب العلماء في اعتبار المصلحة

١ ـ المانعون لذلك:

قال الآمدي: وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك بها، وهو الحق... إلى أن قال: وإذا عُرف ذلك، فالمصالح على ما بينا مُنقسمة إلى: ما عُهِد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عُهِد منه إلغاؤها. وهذا القسم متردد بين ذينك القسمين، وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغي(١).

وقال شارح مختصر ابن الحاجب: أقول: المصالح المرسلة، مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع. وإن كانت على سنن المصالـح، وتلقتها العقول بالقبول، وقد تقدمت في القياس، لنا أن لا دليل، فوجب الرد، كما في الاستحسان. قالوا: لو لم تعتبر لأدّى إلى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص، وأصل القياس في الكل، وأنه باطل.

الجـواب: لا نسلّم أنـه بـاطـل، وإن سلّم، فـلا نسلّم اللزوم؛ لأن العمومات والأقيسة تأخذ الجميع، وإن سلّم، فعدم المدرك بعد ورود الشرع بأن مالا مدرك فيه بعينه فحكم التخيير، مدرك شرعي(٢).

وقال الشوكاني: الأولى منع التمسك بها مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور(٣).

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٨٩.

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٤٢.

وابن قدامة في «الروضة» قسمها إلى ثلاثة أضرب:

ما يقع في مراتب الحاجات، وما يقع في مراتب التحسينات، وما يقع في مراتب الضروريات.

وقال عن الضربين الأولين: لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل، فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، وكان العامي يساوي العالم في ذلك. فإن كل أحد يعرف مَصلحة نفسه.

أما الضرب الثالث، فنسب القول به إلى مالك، وبعض الشافعية، ثم قال: والصحيح: أن ذلك ليس بحجة، لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق... إلخ[1].

وتعقبه الطوفي كما نقل عنه ابن بدران في التعليق على «الروضة». وكذلك تعقبه الشنقيطي، وبين أن مالكاً يقول بالمصلحة في الحاجيات، فقال: واعلم أن مالكاً يراعي المصلحة المرسلة في الحاجيات والضروريات، كما قَرره علماء مذهبه، خلافاً لما قاله عنه المؤلف من عدم مراعاتها في الحاجيات[2].

٢ ـ المجيزون لذلك:

ينسب الأصوليون القول باعتبار المصالح المرسلة إلى مالك، ويحكى عن الشافعي في القديم، وقد أنكر بعض المالكية نسبة القول بها إلى مالك، وقد تحامل الجويني على مالك، حيث نَسبه إلى الإفراط في القول بها حتى جَرّه إلى استحلال القتل، وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لها مستنداً.

وقال القرطبي في ذلك: وقد اجترأ إمام الحرمين الجويني وجازف فيما نسبه

---

(١) «التعليق على الروضة» لابن بدران ١/٤١١ ـ ٤١٨.

(٢) «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٩.

إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك، ولا في شيء من كتب أصحابه.

وقال الشنقيطي في تعليقه على «الروضة»: وما ذكر المؤلف رحمه الله من أن مالكاً رحمه الله أجاز قتل الثلث لإصلاح الثلثين، ذكره الجويني وغيره عن مالك، وهو غير صحيح، ولم يروه عن مالك أحد من أصحابه، ولم يقله مالك، كما حققه العلامة محمد بن الحسن البناني في حاشيته على «شرح الزرقاني» لمختصر خليل(١).

قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيحاً في الاستعمال لها على غيرهما.

وقال القَرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، لا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك(٢).

وتأوّل الآمدي ما نُقل عن مالك ـ إن صح عنه ـ، بأن المراد ما كان من المصالح ضرورياً كلياً قطعياً(٣).

إلا أن الشنقيطي ـ كما تقدم ـ قال: واعلم أن مالكاً يراعي المصلحة المرسلة في الحاجيات والضروريات، كما قرره علماء مذهبه. خلافاً لما قال عنه المؤلف من عدم مراعاتها في الحاجيات. ودليل مالك على مراعاتها: إجماع الصحابة عليها، كتولية أبي بكر لعمر، واتخاذ عمر سِجناً، وكتبه أسماء الجند في ديوان، وإحداث عثمان لأذان آخر في الجمعة، وأمثال ذلك كثير(٤).

---

(١) الصفحة: ١٧٠.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤٢.

(٣) «الإحكام» للآمدي ٤/١٦٠.

(٤) «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٩.

وقال الشاطبي في «الاعتصام»: وذهب مالك إلى اعتبار ذلك، وبنى الأحكام عليه على الإطلاق[1]. وعند تحريره لمحل النزاع جعل ما لم يكن له شاهد بالاعتبار ولا الإلغاء على وجهين:

١ ـ أن يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل للميراث. فالمعاملة بنقيض المقصود، على تقدير أن لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملائمها. بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق. ومثل هذا تشريع من القائل به. فلا يمكن قبوله[2].

٢ ـ أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة. وهذا الوجه هو الذي قال به، وساق عشرة أمثلة، وذكر كلام الصحابة والعلماء فيها، مما رجح به اعتبار المصالح في مثل هذا.

وبعد ذلك انتهى إلى اشتراط ثلاثة شروط في الأخذ بالمصالح:

١ ـ أن تلائم مقاصد الشرع.

٢ ـ أن تكون فيما تدركه العقول. فلا مدخل لها في التعبدات.

٣ ـ أن تكون فيما يرجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حَرج عن الأمة مما يخفف عنها. سواء كان رفع الحرج لاحقاً بالضروري، أو الحاجي[3].

---

(١) «الاعتصام» ٢/١١١.

(٢) هكذا وردت هذه العبارات بكتاب «الاعتصام» ٢/٩٨، وقد دعا المعلق على الكتاب إلى التأمل فيها، نظراً لاضطراب معناها، ولعل صحة هذه العبارات كما يلي: أن لا يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل للميراث بالمعاملة بنقيض المقصود، على تقدير عدم ورود نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع، لا بعينها ولا بملائمها، بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولابناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به، فلا يمكن قبوله. ا. هـ.

وأقول: إن دعوى الإتفاق على عدم صحة التعليل بهذه العلة الممثل بها، محل نظر، كما يعلم من تعليلهم بها في توريث مطلقة الفارِّ، وهي التي طلقها زوجها طلاقاً بائناً في مرضه الذي مات فيه.

(٣) «الاعتصام» ٢/٩٨ ـ ١١١.

٣ ـ رأي الغَزالي:

بعد أن حرر أبو حامد محل النزاع، وذكر أن المصلحة المرسلة تنقسم إلى: ما يقع في رتبة الضرورات، وإلى ما يقع في رتبة الحاجات، وإلى ما يقع موقع التحسين والتزيين، واختار أن ما يقع في رتبة الضرورات يحتج بالمصلحة فيه، ولكنه لم يجزم، حيث قال: أما الواقع في رتبة الضرورات، فلا يبعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين، ومَثَّل بمسألة التُّرس، ثم قال: فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورية، قطعية، كلية.

ثم أورد اعتراضات ورد عليها. ومن أقواها: أن هذه المصلحة تخالف النص، وأنتم تلغونها عند وجوده، ولا تخصصون النص بها، وبدا عليه التراجع عند هذا الاعتراض. حيث قال: لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من ذلك.

ومن أقوى الاعتراضات التي أجاب عنها، وذكر بأنها ـ المصلحة ـ ليست هي الحجة، وإنما الحجة في المقاصد العامة التي جاءت بها النصوص الكثيرة: أنه كيف تقولون بذلك، وأنتم جعلتم المصالح من الأصول الموهومة، فقال: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظنَّ أنه أصل خامس، فقد أخطأ. لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع. ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة، ومن صار إليها، فقد شرع، كما أن من استحسن، فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول.

ثم ذكر أخيراً أن منشأ الخلاف في مسألة الترس هو الترجيح[١].

---

(١) «المستصفى» ١/١٣٩ ـ ١٤٠، «الاعتصام» ٢/١١٢.

وقال القرطبي على قول الغزالي هذا: هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها.

وأما ابن المنير فقال: هو احتكام من قائله، ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعاً... إلى أن قال: وحاصل كلام الغزالي: رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط مالا يتصور وجوده.

ورد الزركشي كلام ابن المنير، وقال: إنه تحامل منه[1].

والغزالي رحمه الله في كتابه «شفاء الغليل» أجرأ منه على القول بالمصالح في «كتاب المستصفى». حيث تكلم على المصالح المرسلة كلاماً طويلاً، وذكر الأمثلة وناقش المخالفين، وتوسع فيه[2].

ومما قاله في ذلك: أما المناسب المرسل إذا ظهر في نفس المسألة على مذاق المصالح، وهو الذي يعبر عنه الفقهاء بالاستدلال المرسل، وهو التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين، فهذا ما اختلف فيه رأي العلماء، فالمنقول عن مالك رحمه الله الحكم بالمصالح المرسلة، ونقل عن الشافعي فيه تردد، وفي كلام الأصوليين أيضاً نوع اضطراب فيه، ومعظم الغموض في هذه القواعد منشؤه الاكتفاء بالتراجم والمعاقد دون التهذيب بالأمثلة[3].

ثمّ ذكر مراتب المناسب الثلاث، ونفى الاحتجاج بالمصالح في رتبة التحسينات واستدلّ له، ثمّ قال: أمّا الواقع من المناسبات في رتبة الضرورات. أو الحاجات كما فصلناها. فالذي نراه فيها: أنه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائماً لتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريباً لا يلائم القواعد، ثمّ قسمها تقسيماً آخر، وقال: وكل ذلك حجة بشرط ألاّ يكون غريباً بعيداً، وبشرط ألاّ يصدم نصاً ولا يتعرّض له بالتغيير.[4]

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢) «شفاء الغليل»: ٢٠٧ - ٢٦٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٠٨.

(٤) نفس المصدر: ٢١٠.

ثمّ استدلّ لرأيه، وناقش الخصوم، وضرب الأمثلة، وردّ على الاعتراضات.

ويتّضح من رأيه هنا أنه توسع في المصالح. حيث اعتبر ما يقع في رتبة الحاجات ضمن ما يستدلّ عليه بالمصالح، وهو خلاف ما في «المستصفى». إذ تقدّم أنه لا يحتج بالمصالح المرسلة إلاّ على ما وقع في رتبة الضرورات فقط.

وقال الشاطبي في «الاعتصام»: إنّ رأيه في «المستصفى» هو آخر قوليه.[1]

٤ ـ ما حكي عن الشافعي:

وحكى عن الشافعي ـ رحمه الله ـ قول آخر، وهو إن كانت ملائمة لأصل كلّي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، جاز بناء الأحكام عليها، وإلاّ فلا.

وقال إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومُعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول.[2]

وهذا القول قريب من قول الغزالي، ومما تقدّم عن الشاطبي.

---

(١) «الاعتصام» ٢/١١٢.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤٢، «الاعتصام» ٢/١١٢.

أمثلة على المصالح

ما تقدّم خلاصة آراء الأصوليين في الاستدلال بالمصالح المرسلة، وسنسوق فيما يلي بعض الأمثلة التي ذكر الشاطبي بناءها على المصالح، وأن الصحابة والعلماء قالوا بها استناداً على المصلحة، ونشير إلى رأي المخالفين في ذلك، ثم ننتقل إلى الكلام على المصلحة لدى الحنابلة:

١ ـ اتّفاق صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على جمع المصحف وليس ثمّ نَص على جمعه، وذلك بعد وقعة اليمامة، وقد تتبعه زيد بن ثابت رضي الله عنه، وجَمعه.

قال الشاطبي: فهذا عمل لم يُنقل فيه خلاف عن أحد من الصحابة، وكذلك أمر عثمان رضي الله عنه بجمع الناس على مُصحف واحد، وإحراق ما سواه، منعاً للخلاف بين المسلمين.

فقد روي عن أنس بن مالك أن حُذيفة بن اليَمان كان يغازي أهل الشام وأهل العراق في فتح أرمينية، وأذربيجان، فأفزعه اختلافهم في القرآن، فقال لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يَختلفوا في الكتاب، كما اختلف اليهود والنصارى، فأرسلَ عثمان إلى حَفصة يقول: أرسلي إليَّ بالصُّحف ننسخها في المصاحف، ثمّ نَردها عليك، فأرسلت بها حَفصة إلى عثمان، فأرسل عثمان إلى زَيد بن ثابت، وإلى عبدالله بن الزبير، وسَعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فأمرهم أن ينسخوا الصحف في المصاحف، ثمّ قال للرهط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم، وزيد بن ثابت، فاكتبوه بلسان قُريش، فإنه نَزل بلسانهم. قال: ففعلوا. حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف بعث

عُثمان إلى كلّ أفق بمصحف من تلك المصاحف التي نسخوها، ثمّ أمر بما سِوى ذلك من كل صحيفة أو مُصحف أن يُحرق.[1]

قال الشاطبي: فهذا أيضاً إجماع آخر في كتبه، وجمع الناس على قراءة لم يحصل منها في الغالب اختلاف... ولم يرد نص عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعاً. فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصل الشريعة الذي هو القرآن، وقد علم النهي عن الاختلاف في ذلك بما لا مزيد عليه.

والذين لا يقولون بالمصالح المرسلة، يقولون: إن عمل عثمان وموافقة الصحابة، ليس مستنداً إلى المصلحة فقط، بل ذلك من باب إزالة الخلاف، وتَبليغ الدين، ونَشر الإسلام. وهذا كلّه له أدلته، كما أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم اتّخذ كُتّاباً للوحي، والله سبحانه سَمّى القرآن كتاباً. فهذا يدلّ على وجوب كتابته، وحفظه، لتحفظ الشريعة.

٢ ـ إنّ الخلفاء الراشدين قَضوا بتضمين الصُنّاع، قال علي رضي الله عنه: «لا يُصلح الناس إلاّ ذلك». قال الشاطبي: تضمين الصنّاع من قَبيل ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وقد قضى به الصحابة.

وقد اختلف العلماء في المسألة: فمنهم من قال به استناداً لما في ذلك من المصلحة. وهي سد حاجة الناس، وحفظ أموالهم. وقال: إن الخلفاء الراشدين قضوا به، حتى قال علي رضي الله عنه: «لا يصلح الناس إلاّ ذلك». ومن العلماء مَن لا يقول به، ويقول: إن هذا نوع من الفساد، وأكل أموال الناس بالباطل، لما فيه من تضمين البريء.

---

(١) أخرجه البخاري ٩/١٤ و١٥ و١٦ و١٧ و١٨ و١٩ في فضائل القرآن: باب جمع القرآن، وباب نزل القرآن بلغة قريش، وفي الأنبياء: باب نزل القرآن بلغة قريش، والترمذي (٣١٠٣) في التفسير: باب ومن سورة التوبة، وأبو بكر بن أبي داود في «المصاحف»: ١٨.

٣ ـ ومن الأمثلة لذلك: قتل الجماعة بالواحد. اختلف العلماء فيه: فقال به الشافعي للمصلحة، والحنفية حيث لا يعتبرون المصالح، ويقولون بالاستحسان، قالوا به استحساناً، ولم يقل به آخرون، وقالوا: إن القياس: أن قتل الجماعة بالواحد عدوان وحَيْف. إذ إنّ الله قيّد الجزاء بالمثل، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]، وقال الله تعالى: ﴿الحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال سبحانه: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] وكلّ واحد منهم مكافئ له، فلا يستوي أبدال بمبدل واحد.

وفي إرجاع الخلاف إلى القول بالمصلحة وعدمه فقط نظر. ذلك أنه روي عن الصحابة قتل الجماعة بالواحد، ولم يعرف منهم مخالف.

فقد روى الإمام الشافعي في «الأم» عن سَعيد بن المسيّب: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل سَبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلاً، وقال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً».

وروى ابن عمر: أن غلاماً قُتل غيلةً، فقال عمر: «لو تَمالأ عليه أهلُ صَنعاء لَقتلتهم». رواه البخاري،[1] وقد روى فِعل ذلك عن بعض الصحابة.

فهذه الروايات مستند قويّ للقول بقتل الجماعة بالواحد، لأنها أقوى من الاستناد على المصلحة فقط.

٤ ـ ومن المسائل المختلف فيها أيضاً: الضرب بالتهمة، حملاً للمتهم على الإقرار، فمن العلماء مَن قال به استناداً للمصلحة في ذلك، وهي استخلاص الأموال من أيدي الغُصّاب والسرّاق. إذ قد يتعذر إقامة البيّنة عليهم.

ومنهم مَن لم يقل به، لأن في هذا مفسدة. وهي فتح باب لتعذيب البريء.

وأخيراً، إذا كان القائلون بالمصالح يشترطون أن تلائم تصرفات الشارع،

---

(١) تعليقاً ١٢/٢٠٠ في الديات: باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم؟ ومالك في «الموطأ» ٢/٨٧١ في العقول: باب ما جاء في الغيلة والسحر.

وأن تستند إلى كليّات الشرع وعموماته، وأن يلاحظ فيها ألاّ يكون للأهواء والشهوات فيها مدخل. فهذا منهم يدل على أن القول بالمصالح ليس على إطلاقه، بل يرجع فيه إلى عمومات الشريعة وقواعدها العامة، مع ما يحف بالمسألة من قرائن وأحوال.

كلّ هذا يستند إليه في الحكم، وليس مجرد ما يراه العقل مصلحة فقط. والأمثلة التي أوردها القائلون بالمصالح المرسلة تَنطبق على هذا. فأمْرُ أبي بكر بجمع القرآن، وأمرُ عثمان بنَسخ الصحف، وإحراق سائر المصاحف يرجع إلى وجوب حفظ الدين، وتبليغه، وإلى الاقتداء برسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الأمر بكتابته، إذ اتخذ كُتّاباً للوحي. كما يرجع إلى النهي عن الاختلاف والتفرّق. وهو مأمور به شرعاً، ويدل على هذا قول حُذيفة بن اليمان رضي الله عنه لعثمان: أدرك هذه الأمة، قَبل أن يَختلفوا في الكتاب، كما اختلف اليَهود والنَّصارى. فالاختلاف ضَررٌ أزاله عثمان بجمع الناس على مصحف واحد، وإزالة الضرر مأمور بها شرعاً.

وكذلك تَضمين الصُّنَّاع يمكن أن يَدخل تحت قاعدة: «لا ضَررَ ولا ضِرَار». وكذلك الأمر في قَتل الجماعة بالواحد قد يستند إلى الفهم من القصاص. لأن كلّ واحد يصدق عليه أنه قاتل لاشتراكه فيه، فيقتصُّ منه لذلك، أو لسدّ الذريعة.

ثمّ إنّ هذه الأعمال أقوال صحابة، وقضايا لهم، وقد قيل: إن قول الصحابي حُجة.

وما قيل في ضرب المتهم - إن قيل به - والتعزير بالمال، وما إلى ذلك. فهذه أمور يرجع القول فيها إلى ما وجب على الإمام من رعاية الشؤون العامة. وللخليفة أن يقوم به حسب رأيه واجتهاده. كما نقل عن عمر أنه أراق اللبن المغشوش تأديباً للغاشّ، وأنه كان يُشاطر الولاة في أموالهم التي يتهمهم بأنهم استفادوها من سلطان الولاية. وهذه الأمور من أحكام الخليفة والسياسة العامة.

المصالح المُرسَلة لدى الحنابلة

تقدّم قول ابن دَقيق العيد: الذي لا شكّ فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما.

وقول القرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلاّ ذلك.

وقال الشنقيطي في تعليقه على «الروضة»: والحق أن أهل المذاهب كلّهم يعملون بالمصلحة المرسلة، وإن قرّروا في أصولهم أنها غير حجة، كما أوضحه القرافي في التنقيح.[1]

وقد تقدّم أثناء الكلام على آراء العلماء في اعتبار المصالح رأي ابن قدامة، وتصحيحه أن المصلحة المرسلة ليست حجة، حيث قال: والصحيح أن ذلك ليس بحجة. وقد تعقبه الطوفي من الحنابلة في شرحه لمختصر «الروضة» حيث قال: وقال بعض أصحابنا ليست حجة. هذه إشارة إلى الشيخ أبي محمد. قال في «الروضة»: والصحيح أن ذلك ليس بحجة، وإنما قلت: قال بعض أصحابنا، ولم أقل: قال أصحابنا، لأني رأيت مَن وقفت على كلامه منهم حتى الشيخ أبا محمد في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات

---

(١) «مذكرة أصول الفقه»: ١٧٠، «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٧١، «أصول الفقه» للخضري: ٣٤٧.

مصلحية، يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع، والتمسك بها يشبه التمسك بحبال القمر، فلم أقدم على الجزم على جميعهم بعدم القول بهذه المصلحة، خشية أن يكون بعضهم قد قال بها، فيكون ذلك تقولاً عليهم.[١]

هذا ما عقب به الطوفي على ابن قدامة، وللطوفي رأي في المصالح المرسلة انفرد به عن الحنابلة، وتوسع فيه، سنوجز الكلام عليه بعد أن نذكر آراء الحنابلة فيها.

أمّا ابن بدران في تعليقه على «الروضة» فقد نقل عن الطوفي كثيراً، وقال أيضاً: قلت: والمختار عندي اعتبار أصل المصالح المرسلة، ولكن الاسترسال فيها، وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد وتدقيق.[٢]

وإني أرى غالب الأحكام في أيامنا التي نحن بها سالكة على ذلك الأصل، ومتهيّئة لقبوله، سخطنا أم رضينا... إلى أن قال: ومن ذلك ما يقوله فقهاء الحنابلة وغيرهم: يرجع في القبض والإحراز، وفي كل ما لم يرد من الشرع تحديد فيه إلى ما يتعارفه الناس بينهم.[٣]

وفي كتابه «المدخل» إلى مذهب الإمام أحمد عدها من الأصول المختلف فيها، ونقل تقسيمات الطوفي لها دون أن يشير إلى النقل. وفي الأخير قال: هذا: واختلف في حجية المصالح المرسلة، فذهب أصحابنا إلى اعتبارها على ما أسلفنا.[٤]

وقال أبو البركات في «المسودة»: المصالح المرسلة لا يجوز بناء الأحكام عليها. قاله ابن الباقلاني، وجماعة من المتكلمين، وهو قول متأخري أصحابنا أهل الأصول والجدل.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» ٣/٢١٠.
(٢) هذه العبارة مقتبسة من كلام ابن دقيق العيد، انظر «إرشاد الفحول»: ٢٤٣.
(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٤١٦.
(٤) «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٨.

وأشار إلى قول أبي الخطاب: أن الاستدلال بالعلة أو الأمارة هو المصالح.[1]

وابن القيّم حينما عدَّ أصول فتاوى الإمام أحمد رحمه الله لم يذكر المصالح المرسلة منها، ولكننا حينما نقرأ في كثير من كتبه نجده يذكر المصالح، وأن الشريعة جاءت لتحقيقها. وهو من مجتهدي الحنابلة، وأئمتهم.

والذين يكتبون عن المصالح لدى الحنابلة يستدلون بكلامه فيها على أن الحنابلة يقولون بها.

ومن كلامه في ذلك: فإن الشريعة مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ومصالح كلها، ورحمة كلّها، وحكمة كلّها.[2]

وأثناء كلامه على جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعيّة نقل كلام ابن عقيل مُقرّاً له مُستدلاً به. وهو: وقال ابن عقيل في «الفنون»: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم. ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلّى الله عليه وسلّم ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: إلاّ ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلاّ ما نطق به الشرع، فغلط، وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلاّ تحريق عثمان المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة... إلخ. ويقول ابن القيّم بعد هذا: فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه... إلى أن يقول: فأيّ طريق استخرج بها

(١) «المسودة»: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٢) «اعلام الموقعين» ٣/١٤.

العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له.(١)

ويقـول في تعليق العقـود بـالشروط: وتعليق العقـود، والفسـوخ، والتبرعات، والالتزامات بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة، أو الحاجة، أو المصلحة. فلا يستغني عنه المكلّف.(٢)

ويقول في انتفاع المرتهن بالمرهون: الأصل الثاني: أن ذلك معاوضة في غيبة أحد المعاوضين للحاجة والمصلحة الراجحة.(٣)

ويجيب بعض الكتاب المحدثين عن إغفال ابن القيّم المصالح المرسلة عند ذكره لأصول فتاوى أحمد مع أنه يستند إليها كثيراً. بأنه يرى أن المصالح الملائمة تدخل في باب القياس بمعناه الواسع، وهي موجـودة في فتاوى الإمـام أحمد كثيراً.(٤)

وتجد مثل ذلك في كتابات ابن تيميّة رحمه الله ومن ذلك قوله: إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء، هل هو على الإباحة أو على التحريم؟ فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة، فإنه يستحيل على الشارع الأمر به، أو إباحته، بل يقطع أن الشرع يحرمه لا سيّما إذا كان مُفضياً إلى ما يبغضه الله ورسوله.(٥)

ويذكر رحمه الله كثيراً في إجاباته وكتاباته بأن الله بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها(٦).

وحينما تكلّم على طرق الأحكام الشرعية ذكر المصالح المرسلة فقال: هو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه،

(١) «الطرق الحكيمة»: ١٣ ـ ١٤.
(٢) «اعلام الموقعين» ٣/٣٩٩.
(٣) نفس المصدر ٢/٢٩٣.
(٤) «نظرية المصلحة»: ٤٧٤ ـ ٤٧٩.
(٥) «مجلة المنار» ٩/٧٦٩.
(٦) «مجموع الفتاوى» ١٣/٩٦.

فهذا الطريق فيها خلاف مشهور. . . ثم قال: وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح، فاستعملوها بناء على هذا الأصل. وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناء على أن الشرع لم يرد بها، أو وقع في محظورات، ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه[1].

والذي يبدو من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية هذا، أنه ينكر أن تكون المصلحة من طرق الأحكام المستقلة، أو أن يُسْتَنَد إليها مع وجود نصوص في المسألة كما هو واضح من قوله: وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح، فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع، ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص. . . الخ.

وواضح أن القائلين بالمصلحة، يشترطون لها شروطاً تقدم ذكرها، ولا يعملونها إلا عند عدم النص، أو ما يلحق به، وجميع المسلمين متفقون على أن الشريعة لم تُهمل مصلحة قط، لكن قد لا ينص عليها بعينها.

والذين يقولون: إن الإمام أحمد يأخذ بالمصالح المرسلة، ويستند إليها. يستدلون بوجود ذلك في فتاواه المنقولة عنه، وفي كتب الحنابلة، ويذكرون من ذلك[2]:

١ ـ نص الإمام أحمد على تضمين الأجير المشترك وإن لم يتعد.

٢ ـ تجويزه تخصيص بعض الأولاد بالهبة إذا كان هناك ما يقتضي تخصيصه بها، كحاجة أو زَمانة أو عمىً.

وليس مرد هذين الحكمين وأمثالها في فتاوى أحمد إلى المصلحة فقط، بل هناك أدلة أخرى[3].

---

(١) نفس المصدر ١١/٣٤٢ ـ ٣٤٥.

(٢) «المصلحة في التشريع الإسلامي»: ٥٨ ـ ٦٠، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٩٧ ـ ٣٠٢.

(٣) «المغني» ٥/٤٣٠، ٥٤٤.

٣ ـ ذكروا كذلك: ما ذكره ابن القيم في وجوب بذل صاحب البيت بيته لمن اضطر إلى السكن فيه، حيث لا يجد سواه، وقالوا: إن هذا مبني على المصلحة.

وفيما قالوا نظر. فإن الحنابلة قد استندوا على أدلة أخرى في المسألة[١].

٤ ـ وما ذكره من إجبار أهل الصناعات عليها بأجر المثل، حيث قال:

ومن ذلك؛ أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة كالفلاحة، والنساجة، والبناء، وغير ذلك. فلوليّ الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك. فهذه من أنواع الولايات العامة والخاصة، وهي من فروض الكفايات لحاجة الناس إليها، وقد كانت قائمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢].

٥ ـ وما ذكره من جواز التسعير إذا اضطر الناس له.

وهذا لم يستند فيه ابن القيم أيضاً على المصلحة فقط. بل استأنس في ذلك بنصوص وقواعد عامة، فقد قاس التسعير على ما ورد في تقويم حصة العبد المعتق ومنع المالك من الزيادة على ثمن المثل، فقد ثبت في «الصحيحين» أن النبي صلى الله عليه وسلم منع من الزيادة على ثمن المثل في عتق الحصة من العبد المشترك، فقال: «مَنْ أَعتَقَ شركاً له في عَبدٍ، وكان لَه مِنَ المال ما يَبلغ ثمن العَبد، قُوِّمَ عليه قيمة عَدل لا وَكس ولا شطط، فأعطى شركاءه حِصَصهم، وعتق عليه العَبد[٣]».

---

(١) انظر «الطرق الحكمية»: ٢٦٠.

(٢) نفس المصدر: ٢٤٧.

(٣) أخرجه البخاري ٥/٩٤ في الشركة: باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل، وفي العتق: باب إذا أعتق عبداً أو عبدين بين اثنين أو أمة بين الشركاء، ومسلم (١٥٠١) في الأيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد، ومالك، ٢/٧٧٢، والنسائي ٧/٣١٩، والترمذي (١٣٤٦) و(١٣٤٧)، وأبو داود (٣٩٤٠).

هذا وقد نقل صاحب كتاب «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي»(١) عدداً من القواعد التي ذكرها ابن رجب الحنبلي، ومن المسائل التي ذكرها ابن القيم، وغيره من الحنابلة، وجعلها تطبيقات تشهد لرأيه، بأن الحنابلة يقولون بالمصالح المرسلة ويبنون الأحكام عليها.

وهو قول فيه مجازفة، فإن تلك القواعد الفقهية لها ما يشهد لها من أدلة الشرع الكلية والجزئية، ولها مستنداتها عند الحنابلة من النظر والاستدلال، ونفس المؤلف دلل على ذلك في كتابه. فكيف تجعل تطبيقات لأخذ الحنابلة بالمصلحة المرسلة.

أما إن كان المراد، أن هذه القواعد والأحكام ترعى مصالح العباد وتحققها لهم. فهذا هو عين الحق في جميع أحكام الشريعة. ولم يخالف في ذلك أحد من أئمة المسلمين.

وأخيراً: أشير إلى مقتطفات مما كتبه الكُتّاب المحدَثون في أخذ الحنابلة بالمصالح، وهي عبارات عامة فيها تساهل:

يقول أبو زهرة: وإن الأخذ بالمصالح المرسلة، واعتبارها أصلاً فقهياً يبنى عليه الاستنباط في غير مواضع النص هو الذي يتفق مع اتباع أحمد رضي الله عنه للسلف الصالح في استنباطهم، وعدم الخروج عن طريقهم حتى عُدّ تابعياً، وذلك لأن الصحابة الذين اقتدى بهم، وتخرج على فتاويهم قد كانوا يأخذون بالمصالح المرسلة(٢).

ويقول بعد أن ساق طائفة من المسائل التي كتب عنها ابن القيم في «الأعلام» و«الطرق الحكمية» وتقدم طرف منها:

وهكذا نرى الفقه الحنبلي خصباً. إذ أخذ بالمصالح، ونهج فيه أحمد منهج السلف، وسار على مثل طريقتهم، ولم يعتبر كل مصلحة صالحة للأخذ، بل

(١) الصفحة: ٤٨٠ - ٥٠٩.
(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٩٨.

كانوا في ذلك كالمالكية يقيدون المصلحة بقيود شرعية[1].

وقد نقل هذا الكلام عنه الأستاذ مصطفى زيد في كتابه: «المصلحة في التشريع الإسلامي»، وزاد أيضاً، حيث قال:

وهكذا يمضي الإمام أحمد رضي الله عنه وأصحابه، وتلاميذهم، فيفتون بناء على المصلحة وحدها، ويعتبرون المصلحة أصلاً لإقامة الشريعة العادلة.... الخ[2].

ويقول الدكتور حسين حامد: والخلاصة: أن الحنابلة يأخذون بالمصلحة المرسلة فيما لا يمكن معرفة حكمه من النص لفظاً، ومن معقول النص بطريق القياس الذي يشارك فيه الفرع الأصل في عين العلة، وينتقل إليه منه عين الحكم، ولكن المصلحة التي يأخذون بها مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع، ومتفقة مع أصوله العامة وقواعده الكلية، وبذلك يكون الاستدلال بالمصالح عندهم استدلالاً بالنصوص، وليس بالمصالح التي يراها العقل دون أن يكون لها شاهد من الشرع بالاعتبار[3].

هذه المقتطفات ـ كما أسلفت ـ فيها تساهل، وكون الحنابلة اعتمدوا على المصلحة وحدها كما ذكره الدكتور مصطفى زيد أمر تصعب استساغته.

والخلاصة مما تقدم:

١ ـ أن جمهور الأصوليين من الحنابلة يقولون: إن المصلحة ليست حجة، كما صحح ذلك ابن قدامة، ومن وافقه.

٢ ـ أن منهم من يقول بحجيتها، وينتصر لذلك، ويتحمس له، كما فعل الطوفي، ومن تأثر به كابن بدران، وسيأتي كلام خاص عن رأي الطوفي في المصالح.

---

(١) نفس المصدر: ٣٠٢.

(٢) «المصلحة في التشريع الإسلامي»: ٦٠.

(٣) «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي»: ٥٠٩.

٣ ـ أن كتب الفروع الحنبلية فيها اعتماد على المصالح، وتعليل بها، على أن الشريعة الإسلامية مَبنية على مصالح العباد، وجاءت لتحقيقها، ودرء المفاسد عنهم.

٤ ـ تجرَّأ بعض الكُتّاب المعاصرين على بعض المسائل في الفقه الحنبلي، وقالوا: إنها بُنيت على المصالح وحدها، كما سَبقت الإشارة إليها.

٥ ـ يلاحظ أن الحنابلة توسعوا في القول بالمصالح في السياسة الشرعية، وملاحظة مصالح العباد فيها.

٦ ـ والذي أحب أن أنتهى إليه: أن الحنابلة لا يهدرون المصالح في فتاواهم ودراساتهم، ولكن ما دامت مصالح شهد لها الشرع بعمومات، أو قواعد كلية، وأصول عامة، أو اعتبر جنسها. فهي في الواقع غير مستقلة ببناء الأحكام عليها.

وإذا طبقنا الشروط التي اشترطها الشاطبي في الأخذ بالمصالح، فيندر وجود حكم تستقل المصلحة المرسلة بالتدليل عليه.

والذي يخشى من التوسع في المصالح المرسلة، أن تكون مدخلاً للأهواء والرغبات، ومبرراً للتهاون في تحكيم شريعة الله في كل أمر، وقد جاءت كاملة شاملة خالدة، يقول تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسْلاَمَ دِيناً**﴾ [المائدة: ٣] ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيءٍ**﴾ [الأنعام: ٣٨].

ولذلك لابد من الاحتياط في القول بالمصالح، ولابد أن يكون القائمون على تحديدها هم أهل الفقه والدين والعلم بالشريعة، وهو ما يشترطه القائلون بالمصلحة.

قال ابن دقيق العيد رحمه الله: لست أنكر على من اعتبر المصالح، لكن الاسترسال فيها، وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد، وقد نقلوا عن عمر رضي الله عنه: أنه قَطع لسان الحُطيئة بسبب الهَجْو، فإن صح

ذلك(١) فهو من باب العزم على المصالح المرسلة، وحمله على التهديد الرادع للمصلحة، أولى من حمله على حقيقة القطع، للمصلحة، وهذا يجر إلى النظر فيما يسمى مصلحة مُرسلة . . . إلى أن قال: وشاورني بعض القُضاة في قطع أنملة شاهد، والغرض منعه عنِ الكتابة بسبب قطعها. وكل ذلك منكرات عظيمة الموقع في الدين، واسترسال قَبيح في أذى المسلمين(٢).

وتقدم قول ابن تيمية: وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به. فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم(٣).

ويقول شاكر الحنبلي: وتحفظُ العلماء في اتخاذها أساساً للتشريع، ناشيء عن تخوفهم من أن يتخذها ولاة الأمور وسيلة لتحقيق أهدافهم - أهوائهم وشهواتهم - فتشددوا فيها سداً للذريعة(٤).

ويقول في نهاية بحث المناسب المرسل: ومهما يكن من أمر، فإن المصالح المرسلة من المسائل الدقيقة التي لا يجوز الاسترسال فيها، ولا اللجوء إليها إلا عند الضرورة الكلية المتيقنة(٥).

ويقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف: الاستصلاح هو أخصب الطرق التشريعية فيما لانص فيه، وفيه المتسع لمسايرة التشريع تطورات الناس، وتحقيق

---

(١) لم يصح ذلك، وإن صح فالمراد بقطع لسانه: قطعه بالعطاء، ويروى أن الحطيئة هجا الزِّبرقان ابن بدر بقصيدة منها:

دَعِ المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

فشكاه إلى عمر، فسأل عمر حسان بن ثابت: هل هجاه؟ فقال حسان: بل سَلَحَ عليه، فألقاه عمر في حفرة اتخذها محبساً، فقال الحطيئة مستعطفاً:

ماذا تَقول لأفراخٍ بذي مَرَخٍ ... زُغب الحواصل لا ماءٌ ولا شجرُ

ألقيتَ كاسبهم في قَعر مُظلمةٍ ... فاغفر عليكَ سلامُ الله يا عمرُ

فأخرجه عمر، وقال: إياك وهجاء الناس. وانظر «طبقات فحول الشعراء» ١/١١٥، ١١٧، «الأغاني» ٢/١٧٩ - ١٨٥.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤٣.

(٣) «مجموع الفتاوى» ١١/٢٤٣.

(٤) «أصول الفقه» لشاكر الحنبلي: ٢٩.

(٥) نفس المصدر: ٣١٩.

مصالحهم وحاجاتهم، والتشريع به يحتاج إلى مزيد الاحتياط في تَوَخّي المصلحة وشدة الحذر من غلبة الأهواء؛ لأن الأهواء كثيراً ما تزين المفسدة فتُرى مصلحة، وكثيراً ما يغتر بما ضرره أكثر من نفعه(١).

والخلاصة: أن المصالح على القول بها لدى الحنابلة، أو غيرهم ليست عملاً بالرأي وحده، وكل ما أفتى به الأئمة بناء على المصلحة، فإنما هي مصلحة شهد الشرع لجنسها بالاعتبار، وذلك اعتبار لها في الجملة(٢).

والذي أرجحه وأراه: أن بناء الأحكام على المصلحة ليس مقصوراً عليها فقط، بل لابد أن يكون الشارع اعتبر جنس هذه المصالح، فلا يترك تحديد ما هو مَصلحة أو مَفسدة للبشر، فهم لا يستطيعون تحديد ذلك استقلالاً دون سند من شرع الله، ولو قلنا: إن البشر يستطيعون تحديد المصالح والمفاسد، ثم يبنون الأحكام عليها، وتكون تشريعاً في حقهم، لأجزنا لهم وضع التشريعات، ثم إن القول: بأن هناك مصالح أغفلتها الشريعة طَعنٌ في كمالها وشمولها وعمومها. وقد دلت الأدلة القاطعة على إكمال الله الدين لنا، وحفظه من التغيير والتبديل.

وعليه: فإذا كان جنس المصلحة قد اعتبره الشارع، جاز بناء الحكم عليها، إذا لم يوجد أي دليل آخر مقدم عليها.

ولا يجوز لمسلم أن يتصرف في تشريع، ما لم يجعل الله له ذلك الحق. وكثير من الأمور المبنية على المصالح، كالسياسة الشرعية، والولايات العامة والخاصة، والأنظمة، كل هذه قد أعطى الله أصحابها حقوقاً يتصرفون في دائرتها، وإن لم ينص على جزئيات التصرف. والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) «مصادر التشريع الإسلامي»: ٨٥؛
(٢) «نظرية المصلحة»: ٤٨١.

المصلحة والنص

تقدم الكلام على تحرير محل النزاع في المصالح المرسلة، وأن المراد بها ما لم يشهد لها الشرع باعتبار، ولا بإلغاء بدليل معين، ومعنى ذلك: أنه لا مجال للقول بالمصالح عند وجود النصوص إطلاقاً.

والذين خالفوا فيها، وردّوا القول بها، إنما فعلوا ذلك خشية من إهدار النصوص ومدلولاتها. والعلماء سواء منهم الحنابلة، أم غيرهم، لم يذكر أحد منهم أن المصلحة تُقدم على النص، أو تساويه، أو تأتي بعده في ترتيب الأدلة، بل كلهم يقولون: إن المصلحة الحقيقية فيما جاءت به النصوص، سوى ما كان من نجم الدين الطوفي رحمه الله، وسنوجز رأيه بعد قليل.

فالمعروف من أصول أحمد رحمه الله: أنه إذا وجد النص لم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه، وعمل بمقتضاه من كتاب أو سُنة. وحتى على القول بأن المصلحة تندرج في باب القياس عنده، فهو لم يقل بالقياس، ولم يستعمله إلا عند الضرورة، والنصوص أجلّ عند المحققين من علماء الأمة من أن يقدموا عليها ما يرونه مصلحة.

ويقول الدكتور مصطفى زيد عن ابن تيمية وابن القيم: وأحب الآن أن أشير إلى أن هذين الإمامين على ما عرفا به من حرية الرأي، يؤكدان في كتبهما الكثيرة أن النصوص لا تعارض المصالح، وإن كانت تدع بعض المصالح الجزئية دون حكم، ليكون لها في كل مكان وعصر، الحكم الذي يلائمها(١).

---

(١) «المصلحة في التشريع الإسلامي»: ١٦٠.

ويقول أيضاً: نعم يرى كلاهما: أن المصلحة تجب رعايتها، وبناء الأحكام عليها، ولو لم يرد بها نص خاص، ولم يجمع عليها بذاتها علماء المسلمين، ولم يسبق لها نظير يصدق حكمه عليها... لكن هذا لا يعني بأية حال معارضة النصوص أو الإجماع بالمصلحة، أو هو ـ بعبارة أدق ـ لا يعني تقديم المصلحة على النص والإجماع، إن فرض أنها عارضتها(١).

هذا الكلام على ما فيه من تساهل في العبارة، يبين أن ابن تيمية وابن القيم: لا يريان القول بالمصالح مع وجود النصوص، ودلالتها على الحكم، وأن المصلحة يبحث فيها في آخر مراتب الاستدلال.

ويقول أبو زهرة: وإن الأخذ بالمصالح المرسلة، واعتبارها أصلاً فقهياً يبنىٰ عليه الاستنباط في غير مواضع النص، هو الذي يتفق مع اتباع أحمد رضي الله عنه للسلف الصالح في استنباطهم(٢).

وقال أيضاً: الطائفة الثانية: تأخذ بالمصلحة المرسلة، ولو لم يكن لها شاهد بالاعتبار، ولكنهم يؤخرونها عن النصوص، فلا يقدمون مصلحة على حديث، ولو كان حديث آحاد، بل لا يقدمونها على فتوى الصحابي، ولا الحديث المرسل، أو الخبر الذي لم يصل إلى درجة الصحة والقوة(٣).

وذكر أن المالكية يأخذون بالمصالح، ويقفونها موقف المعارضة للنصوص متى كانت النصوص غير قطعية، وهذه النسبة عندي فيها نظر(٤). اللهم إلا إذا كان المقصود: أن النصوص الظنية مجال للاجتهاد، وعند النظر فيها وفيما يعارضها، يكون للمصالح ترجيح.

وأوّل بعض الكتاب رأي الغزالي في «المستصفى»: بأنه يقول بالمصالح إذا

---

(١) نفس المصدر: ١٦١.
(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٩٨.
(٣) نفس المصدر: ٣٠٣.
(٤) انظر «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي»: ٥٣٧، فإن صاحبه لم يرتضِ قول أبي زهرة.

كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية، ويبني الحكم عليها، ولو عارض النص والإجماع وفي هذا التأويل نظر[1].

وأخيراً، يتضح لنا: أن القائلين بالمصالح المرسلة لم يقولوا بها على إطلاق، بل تقدمت شروطهم في ذلك. ومنها أن لا تكون فيما نص عليه، ولا يعارض التشريع بها نصاً ولا إجماعاً. ومعنى إرسالها، عدم ورود شاهد لها معين بالاعتبار ولا بالإلغاء، ولا يلجأ إليها إلا عند فقد النصوص. وهذا الذي يتضح لي في المسألة، وبخاصة لدى الحنابلة ـ وأحمد بشكل خاص ـ الذين يتقيدون بالنصوص، ويجعلونها في المرتبة الأولى من الاستدلال، ويقدرونها قدرها.

(١) «أصول الفقه» لشاكر الحنبلي: ٣١٨، «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٠٢.

رأي الطوفي(١)

الطوفي: أحد الحنابلة الذين ألّفوا وكتبوا في الأصول، وفي غيره من العلوم، وله مؤلفات كثيرة ذكر منها ابن رجب نحواً من ثلاثين مصنفاً.(٢) والذي يهمّنا هنا رأيه في المصلحة المرسلة، بصفته رأياً فيه شيء من الغرابة من جانب، وبصفة أن الطوفي حنبليٌّ من جانب آخر، وقد تناول الكُتّاب الطوفي ورأيه في المصلحة بكلام كثير، وخصصوا له الرسائل والكتب.(٣)

ورأيه الذي كان مثار النقاش والجدل والاستغراب، جاء فيما كتبه على حديث: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»(٤) ضمن شرحه للأربعين النووية.

---

(١) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي الصرصري، ثم البغدادي، ولد سنة بضع وسبعين وسبع مئة بقرية طوفى من أعمال صرصر، وتوفي في بلد الخليل سنة (٧١٦) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/٣٦٦ - ٣٧٠، «الدرر الكامنة» ٢/٢٤٩ - ٢٥٢، «شذرات الذهب» ٦/٣٩، وقد ترجم له الدكتور مصطفى زيد، وتكلم عن مذهبه في المصلحة في رسالته، صفحة: ٦٧ وما بعدها.

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/٣٦٧.

(٣) ممن كتب في ذلك: الشيخ جمال الدين القاسمي، أحد علماء دمشق، إذ أفرد كلام الطوفي على المصلحة وعلق عليه، وطبعه في رسالة خاصة. ومن الكتاب المعاصرين الدكتور مصطفى زيد، إذ قدم رسالة عن الطوفي ورأيه في المصلحة، توسع فيها في ترجمة الطوفى وأدلته، وناقشها، ونقل رسالته التي أفاض فيها عن رأيه في المصالح، ومنهم: الاستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه» فقد تعرض للطوفي ورأيه، وأثبت رسالته في المصالح كاملة، ومنهم الأستاذ أبو زهرة في كتابه، «ابن حنبل»، والدكتور حسين حامد في «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» وغيرهم ممن كتب في هذا الموضوع.

(٤) حديث صحيح بشواهده أخرجه من حديث ابن عباس: أحمد ١/٣١٣، وابن ماجه (٢٣٤١)، والدارقطني: ٥٢٢، وابن أبي شيبة كما في «نصب الراية» ٤/٣٨٤، ٣٨٥. وأخرجه من حديث عبادة بن الصامت: أحمد ٥/٣٢٦، وابن ماجه (٢٣٤٠)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان»

وسبق أن أشرنا لرأيه في المصالح حينما تعقّب ابن قدامة في الروضة على قوله: والصحيح أن ذلك ليس بحجة. فقال: وقال بعض أصحابنا: ليست حجة. هذه إشارة إلى الشيخ أبي محمد، قال في «الروضة»: والصحيح أن ذلك ليس بحجة. وإنّما قلت: قال بعض أصحابنا، ولم أقل: قال أصحابنا، لأني رأيت مَن وقفت على كلامه منهم حتى الشيخ أبا محمد في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام، يتمسكون بمناسبات مصلحية يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع. والتمسك بها يشبه التمسك بحبال القمر، فلم أقدم على الجزم على جميعهم بعدم القول بهذه المصلحة، خشية أن يكون بعضهم قد قال بها، فيكون ذلك تقوّلاً عليهم.(١)

ثم ذكر حجة مَن قال: إن المصالح ليست بحجة، وقال على حكاية أن مالكاً أجاز قتل ثلث الخلق لاستصلاح الثلثين: قلت: لم أجد هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المالكية، وسألت عنه بعض فضلائهم، فقالوا: لا نعرفه. قلت: مع أنه إذا دعت إليه الضرورة متجه جداً، وقال: حكاه عن مالك عدد من الفضلاء: منهم الحواري والبَزْدوي في جَدليهما.

ثمّ قال: قلت: الراجح المختار اعتبار المصلحة المرسلة.

ونقل تقسيم القرافي لها، واستدلال الغزالي، وعلق على مسألة المنع من زراعة العنب ونحوه بقوله: إذ هو مصلحة، لأنـا نقول: هـذه مصلحة نصَّ الشارع على اعتبارها، والعمل بالمصلحة المرسلة إنما هو اجتهادي، فلو اعتبرنا المصلحة المنصوص على عدم اعتبارها لكان دفعاً للنص بالاجتهاد، وهو فاسد

١/٣٤٤. وأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: الدارقطني: ٥٢٢، والحاكم ٢/٥٧، والبيهقي ٦/٦٩. وأخرجه من حديث أبي هريرة: الدارقطني: ٥٢٢، وأخرجه من حديث عائشة: الطبراني في «الأوسط» ١/١٤١ كما في «زوائد المعجمين» للهيثمي. وأخرجه من حديث ثعلبة بن أبي مالك القرظي: الطبراني في «الكبير» (١٣٨٧)، ولا يخلو واحد منها من مقال، لكن يتقوى بعضها ببعض، فيقوى الحديث ويصح. وأخرجه مالك في «الموطأ» ٢/٢١٨ بشرح السيوطي من طريق عمر بن يحيى المازني، عن أبيه مرسلاً، وإسناده صحيح.

(١) «شرح مختصر الروضة» ٣/٢١٠.

الاعتبار.[1] . هـ.

ويلاحظ هنا أن رأيه مُعتدل، وأنه لا يقدم المصلحة على النص، بل يصرح بأن دفع النص بالمصلحة اعتبار فاسد، وهذا الكلام يتعارض مع رأيه في المصلحة الذي ذكره في كلامه على حديث: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»، وسنشير إليه بعد قليل.

ونودّ هنا أن ننقل اعتراضه على الأصوليين الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة، وملغاة، ومرسلة. وهو الذي ختم به كلامه على المصالح في كتابه «شرح مختصر الروضة» يقول في ذلك:[2] قلت: اعلم أن هؤلاء الذين قسّموا المصلحة إلى معتبرة، ومُلغاة، ومُرسلة، ضرورية، وغير ضرورية، تعسفوا، وتكلفوا. والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعمّ من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً، وحينئذ نقول: الفعل؛ إن تضمن مصلحة مجرّدة حصّلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مَصلحة من وجه ومفسدة من وجه. فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، توقفنا على المرجِّح، أو خيَّرنا بينهما، كما قيل فيمن لم يجد من السترة إلاّ ما يكفي أحد فرجيه فقط. هل يستر الدبر لأنه مكشوف أفحش أو القبل لاستقباله القبلة، أو يتخيّر لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟، وإن لم يستو ذلك، بل ترجح: إما تحصيل المصلحة، وإما دفع المفسدة، فعلناه. لأن العمل بالراجح متعين شرعاً، وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة. أمّا المعتبرة شرعاً كالقياس، فمصلحة ظاهرة مجرّدة أو راجحة، وأمّا الملغاة، كمنع زراعة العنب، والشركة في سكنى الدار، فلأن المصلحة والمفسدة تعارضتا فيها، لكن مصلحتها ضعيفة، ومفسدتها عظيمة، فكان نفيها أرجح لما يلزم من منع النفع المحقق من زراعة العنب، والارتفاق المحقق بالشركة في السكن لأجل مفسدة موهومة، وهي

(١) المصدر السابق. ٢١١ ـ ٢١٢.
(٢) نفس المصدر ٢١٤/٣ وما بعدها.

اعتصار الخمر، وحصول الزنا. ولو سلّم أن هذه المفسدة مظنونة، لكنها غير قاطعة، فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة أولى من العكس.

إلى أن قال: أمّا تعيّن الصوم في كفارة رمضان على الموسر، فليس ببعيد إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي، بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب تخصيص العام المستفاد من نرك الاستفصال في حديث الأعرابي، وهو عام ضعيف، فيخص بهذا الاجتهاد والمصلحة المناسبة، وتخصيص العموم طريق مهيع، وقد فرق الشرع بين الغنى والفقر في غير موضع. فليكن هذا من تلك المواضع.

وأمّا المصلحة الواقعة موقع التحسين والحاجة، كمباشرة الولي عقد النكاح، وتسليطه على تزويج الصغيرة. ونحو ذلك، فهي مصلحة محضة لا نعارضها مفسدة، فكان تحصيلها متعيناً. وأمّا المصلحة الضرورية لحفظ الدين والعقل والنسب والعرض والمال، فهي، وإن عارضتها مفسدة، وهي إتلاف المرتد، والقاتل بالقتل، ويد السارق بالقطع، وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضرب، لكن نفي هذه المفسدة مرجوح بالنسبة إلى تحصيل تلك المصلحة فكان تحصيلها متعيناً، وكذلك بيع المسجد والفرس الحبيس إذا تعطلت منفعته المقصودة منه تضمن مصلحة، وهي استخلاف منفعة الوقف المقصود ببيعه، ومفسدة، وهي إسقاط حق الله تعالى من عينه بعد ثبوته فيها، فنحن رجحنا تحصيل المصلحة، وغيرنا رجح نفي المفسدة.

وعلى هذا، تتخرج الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عند تجرّدها. ولا حاجة لنا إلى التصرف فيها بتقسيم وتنويع لا يتحقق، ويوجب الخلاف والتفرق. فإن هذه الطريقة التي ذكرناها إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها، لاضطرار عقله إلى قبولها، ويصير الخلاف وفاقاً. إن شاء الله تعالى. ا. هـ.

ويلاحظ: أنه فيما نقلنا عنه أخيراً يرى تخصيص النص بالاجتهاد المصلحي، ويقول: إن تعيّن الصوم في كفارة رمضان على الموسر ليس ببعيد.

وهذا منه تقديم للمصلحة على النص، وهو أمر ردّه جمهور علماء الأمة.

امّا رسالته التي صرح فيها بتقديم المصالح على النص والإجماع، فنقتطف منها الجمل التالية:

يقول بعد أن تكلّم على سند الحديث ولفظه: وأمّا معناه: فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلاّ ما خَصّصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلّة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر، وتحصيل المصلحة.

ثمّ تكلّم على أدلّة الشرع، وعدّها تسعة عشر، وقال: وهذه الأدلّة التسعة عشر، أقواها: النص والإجماع، ثم هما: إمّا أن يوافقا رعاية المصالح، أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع، ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار»، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما، والتعطيل لهما، كما تُقَدّم السنّة على القرآن بطريق البيان.

ثم قال بعد ذلك: ولعلّك تقول: إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار» لا تقوى على معارضة الإجماع لتقضي عليه بطريق التخصيص والبيان، لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة، لأن الحديث الذي دلّ عليها، واستفيدت منه ليس قاطعاً، فهي أولى، فنقول لك: إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع. لأن الأقوى من الأقوى أقوى، ويظهر ذلك بالكلام في المصلحة والإجماع.

ثمّ تكلّم على المصلحة، وسرد الأدلة على أن الشرع راعاها، واهتم بها، ثم انتقل إلى الإجماع، وذكر أدلّة اعتباره من الكتاب والسنّة والنظر، وما ورد عليها من اعتراضات. ثمّ قال: واعلم أن غرضنا من هذا كلّه، ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكلية، بل نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوها.

وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَر ولا ضِرار» أقوى من الإجماع، ومستندها أقوى من مستنده.

ثمّ ذكر الأدلة التي دعته لتقديم المصلحة على النصوص والإجماع، فقال: وإنّما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه.

وذكر هذه الوجوه، وردّ على ما يرد عليها من اعتراضات، ثم فرّق بين رأيه هذا ورأي الإمام مالك، فقال: اعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور، ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو: التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام.

ثمّ تكلّم على أدلّة العبادات والمقدرات، وأن المعتبر فيها النص والإجماع، وعلى أدلة المعاملات، وأن المعتبر فيها المصالح.

ثمّ تكلّم على تعارض المصالح والمفاسد، وبين الضابط الذي يسار عليه عند ذلك، وأخيراً بين: أننا لم نعتبر المصلحة في العبادات، لأنها حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه إلاّ من جهته.(١)

هذه خلاصة رسالة الطوفي التي أبان فيها عن رأيه في المصالح، وتقديمها على النصوص، فيما عدا العبادات والمقدرات، وقد ناقشها وتكلّم عليها عدد من الكتاب المعاصرين كما أشرت إليه سابقاً، وهي رسالة ينقصها الاستشهاد بجزئيات عملية على نظريتها الكليّة، كما يقول الأستاذ خلاف.(٢)

---

(١) «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٠٦ ـ ١٤٤، «المصلحة ونجم الدين الطوفي»: ٢٠٥ ـ ٢٤١.
(٢) «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٠٥.

وخلاصة أدلة الطوفي:

١ ـ ما ورد من النصوص الدالة على أن الشارع ما قصد من تشريعه الأحكام إلاّ تحقيق مصالح الناس، وأنه راعاها واهتم بها.

٢ ـ استدلّ بحديث: «لا ضَرَر ولا ضِرار»، وعَوّل كثيراً عليه، وذلك أنه نص خاص قاطع في نفي الضرر، فإذا دلّ نصّ على حكم وكان تطبيقه يستلزم ضرراً خُصص النص بما عدا هذه الواقعة عملاً بحديث: «لا ضَرر ولا ضِرار».

٣ ـ أن أدلّة الشرع وسائل لتحقيق مصالح الناس، ورعاية المصلحة من ذلك، وتقديمها على غيرها تقديم لراجح على مرجوح.[1]

٤ ـ وقال في سبب تقديمها على النصوص والإجماع:

أ ـ إن منكري الإجماع قالوا بالمصالح، فهي محل وفاق، والإجماع محل خلاف.

ب ـ إن النصوص مختلفة متعارضة، ورعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه لا يختلف.

ج ـ إنه ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح.

والواقع: أن هذه الأدلة لا يقوى شيء منها على التدليل لما ذهب إليه، وهي فروض لا رصيد لها من الواقع، ونصوص الشارع كلّها مصالح للعباد، ويستحيل أن يرد نص بأمر فيه ضرر عليهم أو مفسدة. واختلاف النصوص وتعارضها إنما هو في نظر المجتهد، لا في الحقيقة والواقع، ثمّ إن المصالح أكثر اختلافاً، لأنها تتغيّر حسب عقول الناس، وبيئاتهم، وظروفهم وأهوائهم.

وما ذكر من القضايا التي زعم أن السنة فيها عورضت بالمصلحة. ما هي إلاّ اختلاف في الفهم والاجتهاد من الصحابة: منه ما أقرّوا عليه، ومنه ما لم يقروا عليه. وكيف يقال: إنه عدل عن السنة للمصلحة، والرسول صلّى الله عليه وسلّم موجود، وهو المشرّع.

---

(١) المصدر السابق: ٩٨ ـ ٩٩.

هذه آراء في الواقع غريبة وشاذة، ليست عن المذهب الحنبلي فقط، بل عن جميع المذاهب الإسلامية، ويكفي من الخطورة في هذا الرأي ما يقوله الأستاذ خلاف: وإن الطوفي الذي يحتج بالمصلحة المرسلة إطلاقاً فيما لا نص فيه، وفيما فيه نص، قد فتح باباً للقضاء على النصوص، وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي، لأن اعتبار المصلحة ما هو إلاّ مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة، وبالرويّة والبحث قدرها مَفسدة. فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهيّة، وعلى كل القوانين.[1]

وقال أبو زهرة: وإن الأدلة التي ساقها ليست قاطعة في دلالتها على مطلوبه. بل الارتباط بينها وبين دعواه ارتباط واه لا يصلح شرطاً لإنتاج دعوى خطيرة، كهذه الدعوى التي تفرض أن نصوص الشارع القطعية تجيء مضادة للمصالح.[2]

وقال أيضاً: هذا مسلك الطوفي شرحناه وفحصناه، وبيّنا زيفه، ولا شكّ أنه مجافٍ لمسلك الإمام أحمد رضي الله عنه، فقد علمت شدّة استمساكه بالنصوص، واعتماده عليها.

ثمّ ذكر: أن ابن تيميّة وابن القيّم من الحنابلة الذين عاصروا الطوفي، قد قرّرا كغيرهما: أن النصوص لا يمكن أن تخالف المصالح، وساقا طوائف منها كانت تخفى وجوه المصالح فيها فبيّناها. ثم قال: وعلى ذلك تقرّر أن مسلك الطوفي بعيد عن مذهب أحمد، وبعيد عن مسلك كلّ المخرجين والمرجحين في المذهب الحنبلي، فهو رأي شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية عموماً، وعلماء المذهب الحنبلي خصوصاً.

ثمّ ذكر أنه لم يجد مَن يخصّ بالاجتهاد سوى بعض الشيعة، وتساءل هل

---

(١) المصدر السابق: ١٠١.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٠٨.

أخذ الطوفي رأيه منه، ونقل ما ذكره ابن رجب عن الطوفي أنه شيعي، [1] وقرّر أخيراً أن تفكيره ليس حنبلياً، وأن أسلوبه في مهاجمة النصوص أسلوب شيعي. [2]

ومهما قيل في دوافع الطوفي فيما كتبه، فقد قَدم إلى ما قَدَّم، وهو مجتهد، سواء أصاب أم أخطأ. ولكنني أعتقد أنه غالى في المصالح، وتوسّع فيها، وجرّه ذلك إلى أن يفرض أن توجد نصوص من الشارع لا تحقّق مصالح العباد، أو تصادم مصالحهم وتضرّهم. وكما تقدّم هذه فروض خياليّة، والمصلحة فيما جاء من عند الله، وقد أجمعت الأمة الإسلامية في كل عصورها على التسليم المطلق لنصوص الكتاب والسنّة، وأن المصلحة والخير والنعمة فيها، وأنه حينما تتضح دلالة النص لا يجوز تركه إلى شيء آخر. والكلام في المصالح واعتبارها لا يرد إلاّ عند عدم النصوص.

---

(١) «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/٣٦٨.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣١٠ ـ ٣١٣، وانظر ما كتبه الدكتور حسين حامد في «نظرية المصلحة»: ٥٢٩ ـ ٥٦٩، وهو متشابه إلى حد كبير مع ما كتبه خلاّف وأبو زهرة، والجميع كتاباتهم متشابهة ومتقاربة.

الفصل الثالث

سد الذرائع وإبطال الحيل

الذَّرائع والحِيَل

معناهما:

الذَّريعة: الوسيلة إلى الشيء، وأصلها عند العرب: ما تألفُه الناقة الشاردة من الحيوان، لتضبط به[1].

ومعناها: الطريقة التي تكون في ذاتها جائزة، ولكنها توصل إلى ممنوع، فليست هي المقصودة في نفسها، وإنما المقصود ما توصل إليه. قال ابن تيمية: والذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل مُحرَّم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن لها مفسدة.

ولهذا قيل: الذريعة: الفعل الذي ظاهره مُباح، وهو وسيلة إلى فعل محرم[2].

والحِيَل: جمع حيلة، وإبطالها: إلغاؤها، وعدم الاعتداد بها.

ومعناها: إظهار أمر جائز ليتوصل به إلى محرم يبطنه[3]. قال الشاطبي: وحقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز، لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر[4].

---

(١) «تهذيب الفروق» ٣/٢٧٤.

(٢) «الفتاوى الكبرى» ٣/٢٥٦.

(٣) «إعلام الموقعين» ٣/١٧٢.

(٤) «الموافقات» للشاطبي ٤/٢٠١.

وقال ابن تيمية: والحيلة مُشتقة من التحوّل، وهو النوع من الحول، كالجلسة، والقعدة من الجلوس والقُعود، وكالأكلة والشربة من الأكل والشرب. ومعناها: نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي هو التحوّل من حال إلى حال. هذا مقتضاه في اللغة، ثم غلبت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية موصلاً إلى حُصول الغَرض. بحيث لا يتفطّن له إلا بنوع من الذكاء والفِطنة، فإذا كان المقصود أمراً حسناً كانت حيلة حسنة، وإن كان قَبيحاً كانت قبيحة....

إلى أن قال: وصارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها: الحيل التي يستحل بها المحارم، كحيل اليهود.

وكل حيلة تضمنت إسقاط حق الله، أو الآدمي، فهي تندرج فيما يستحل به المحارم(١).

وقال قبل هذا: فالحيلة: أن يقصد سقوط الواجب، أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له(٢).

وابن القيم حينما ذكر أوصاف المنافقين والمحتالين، وذم الله لهم، قال:

وهذا شأن أرباب الحِيل المحرّمة، وهذه الأوصاف منطبقة عليهم، فإن المخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصل به إلى أمر مُحرم يبطنه ولهذا يقال: «طريقٌ خَيْدَعٌ» إذا كان مُخالفاً للقصدِ لا يفطن له، ويقال للسراب: «الخَيْدَع»، لأنه يخدع من يَراه ويغره، وظاهره خِلاف باطنه، ويقال للضب: خَادِع، وفي المثل: «أخدَعُ مِنْ ضَب» لمراوغته، ويقال: «سُوقٌ خادعةٌ»، أي: مُتلونة، أصله: الاختِفاء والستر، ومنه «المَخْدَع» في البيت(٣).

ومن هذه النصوص: يتبين لنا الأصل اللغوي للحيلة، وما طَرأ عليها في

---

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/٢٩١، «إعلام الموقعين» ٣/٢٥٢.

(٢) «الفتاوى الكبرى» ٣/١٠٩.

(٣) «إعلام الموقعين» ٣/١٧٢ - ١٧٣، وقد نقله بنصه عن ابن تيمية.

الاستعمال، ومعناها في عرف الفقهاء.

فأصلها في اللغة: من التحوّل، وهو النوع من الحول، والمراد بها: تصرفٌ مَخصوص، وتحول من حال إلى حال، ثم غلبَ استعمالها على ما يكون من الطرق الخفية موصلاً إلى حصول الغرض. بحيث لا يفطن له إلا بنوع ذكاء. سواء كان الغرض حَسناً أو قَبيحاً، ثم صارت في عُرف الفقهاء يقصد بها الطرق التي يستحلّ بها المحارم(١).

(١) انظر «الفتاوى الكبرى» ٣/١١١، وانظر في معنى (خدع) «القاموس» ٣/١٦ ـ ١٧.

الفَرق بين الذرائع والحِيَل

الذرائع والحيل قاعدتان متشابهتان. والكلام فيهما متداخل، وهما يلتقيان أحياناً، ويفترقان أحياناً. ولذلك التداخل نلاحظ أن من كتب عنهما يتكلم على إحداهما أثناء الكلام على الأخرى، ويستدل لإحداهما بأدلة الأخرى. وأوفى من تكلم فيهما ـ فيما اطلعت عليه ـ ابن تيمية وابن القيم والشاطبي رحمهم الله:

١ ـ فابن تيمية حينما تكلم على الحيل وتحريمها، وهي المقصود في بحثه، جاء سدّ الذرائع بالتبع، وهو في كلامه على الحيل وتعريفها يلاحظ جانب القصد من المكلّف، وعند كلامه، على مسألة العينة، وعكسها، وكلام العلماء فيها، بين أنه إن كان في الموضعين لم يقصد الثمن ولا المبيع، وإنما جعل وصلة إلى الربا، فلا ريب في تحريمه. فهو من الحيل المحرمة، وأنه إذا كان العقد الأول مقصوداً حقيقة، ولم يقصد التوصل إلى الربا، فإن المسألة على هذا تكون من باب الذرائع لا الحِيل(١).

واستدل على تحريم الحيل: بأن الله سدَّ الذرائع المفضية إلى المحارم. وحينما قسم الذرائع، ذكر أنها قسمان:

الأول: ما يفضي إلى المحرّم بدون قصد فاعلها.

والثاني: ما يُفضي إلى المحرّم بقصد فاعلها.

وقال عن القسم الثاني، وهو ما يفضي إلى المحرم، ووجد فيه القصد: إنه يجامع الحيل. كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مُباحة في الأصل ليست ذرائع.

---

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/٢٢٣.

فاعتبر الذريعة إذا كان إفضاؤها إلى المحرم بقصد فاعلها من باب الحيل، وعلى تقسيمه: توجد ذريعة ليست حيلة، وحيلة ليست ذريعة، وذريعة هي حيلة.

فالحيلة: تجتمع مع الذرائع عند القصد، وكل منهما تفترق عن الأخرى فيما عدا ذلك، ويشم من كلامه: أن باب الذرائع أوسع، حيث قال: والغرض هنا: أن الذرائع حرمها الشارع، وإن لم يقصد بها المحرّم خشية إفضائها إلى المحرَّم، **فإذا قصد بالشيء نفس المحرّم كان أولى بالتحريم من الذرائع**[1].

ومما يرجح أن باب الذرائع عنده أوسع، قوله في موضع آخر[2]: والكلام في سَدِّ الذرائع واسع لايكاد ينضبط.

٢ ـ أما ابن القيم: فجعل الحيل تابعة للذرائع في البحث والذكر، فإنه في «الإعلام» لما قرر أن العبرة في الشريعة بالمقاصد والنيات، تكلم عن سد الذرائع، وقرر اعتبارها وبناء الأحكام عليها. وبعد أن استدل على وجوب سد الذرائع بتسعةٍ وتسعين دليلاً، قال: وتجويز الحيل يناقض سَدّ الذرائع مناقضة تامة، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيله. ثم بيَّن أن الأدلة التي ذكرها في وجوب سد الذرائع، هي بنفسها تدل على تحريم الحيل، وزاد أدلة أخرى. وناقش من يقول بالحيل، أو ينسب شيئاً منها لأحد من الأئمة، وأفاض إفاضة لا نظير لها، وهو في ذلك كله تبع لشيخه ابن تيمية رحمهما الله، وإن زاد في الأدلة والتمثيل والمناقشة[3]، وهو وإن اعتبر الحيل تابعة للذرائع، فيبدو أنه يشترط القصد في الحيل، حيث قال: ومدار الخِداع على أصلين:

أحدهما: إظهار فعل لغير مقصوده الذي جعل له.

والثاني: إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له[4]. ففي الأصلين ينص

---

(١) «الفتاوى الكبرى» ٢٥٧/٣.

(٢) نفس المصدر ٢٦٤/٣ ـ ٢٦٥.

(٣) «إعلام الموقعين» ١٧١/٣ ـ ٤١٥ و٤/١ ـ ١١٧.

(٤) نفس المصدر ١٧٢/٣، وانظر «نظرية المصلحة»: ٥١٩.

على إظهار الفعل والقول غير المقصود، وهو معنى القصد.

٣ ـ أما الشاطبي رحمه الله، فإن في بحثه تداخلاً بين الذرائع والحيل، ففي كلامه على الحيل يذكر الذرائع، وفي كلامه على الذرائع يذكر الحيل، والأمثلة أحياناً يذكرها للقاعدتين. ففي المسألة الخامسة من مقاصد المكلف: اعتبر الحيل نوعاً من الذرائع[1].

وفي المسألة العاشرة من مقاصد المكلف أيضاً: تكلم على الحيل، ومثل بمسائل بيوع الآجال، وقال: إنها من الذرائع[2].

الفرق بينهما عنده:

عرف الشاطبي الحيل ـ كما مر ـ بأنها: تقديم عَمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.

هذا التعريف يفهم منه: أن الحيل يشترط فيها القصد من المكلّف، وقد نص فيما بعد على ذلك، حيث قال: ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية[3].

فالفرق الواضح بينهما عنده: اشتراط القصد في الحيل، ويفهم أيضاً من مجموع كلام الشاطبي: أن الذرائع أوسع دائرة من الحيل وأعم، وذلك بإدراجه الحيل في الذرائع[4].

ومما تقدم من النقول والآراء: تتضح النسبة بين الحيل والذرائع، وذلك باشتراط القصد في الحيل، أي أن يقصد المكلف المحرّم ابتداءً، فالحيل والذرائع يلتقي كل منهما مع الآخر في صور، ويفترق عنه في صور:

---

(١) «الموافقات» للشاطبي ٢/٣٦٠.

(٢) نفس المصدر: ٢/٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٣) نفس المصدر ٤/٢٠١.

(٤) نفس المصدر ٢/٣٧٩ و٣/١٩٩.

١ ـ فمثال ما كان ذريعة وليس حيلة: سَبّ الأوثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسب والده[١].

٢ ـ ومثال ما كان حيلة وليس ذريعة: ما يحتال به من المباحات في الأصل كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة.

٣ ـ ومثال ما كان ذريعة وحيلة: اشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن، وكالاعتياض عن ثمن الربوي بربوي لايباع بالأول نَساءً.

والمراد بسدِّ الذريعة: منعها على المكلف حتى لا يتوصل بسببها إلى المحرّم، فهي وإن كانت جائزة في حد ذاتها، لكنها تَحرم لما تفضي إليه، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لبقيت على جوازها، ولما منع المكلف منها.

والمراد بإبطال الحيل: إلغاؤها وعدم الاعتداد بها. فإذا عرف أن المكلف مُحتال، فتصرفه لاغ، ويعامل بنقيض قصده. فهو حينما سلك مسلك الحيل أراد أن تكون مخرجاً له، ومفراً من حكم المسألة الشرعي الذي يريد أن يهرب منه. فهذا التصرف لا يخرجه عن الحكم الشرعي، بل تبطل حيلته، ولا يكون لها الأثر الذي يريد.

---

(١) هذا المثال وإن ذكر في كتب الأصول، لكنه لا ينطبق عليه تعريف الذريعة بأنها الأمر الجائز الذي يفضي إلى مفسدة ممنوعة، وذلك لأن سب الإنسان والد غيره أمر ممنوع شرعاً، وليس جائزاً، بخلاف مثال سب الأوثان.

أنواع الذرائع

أ ـ قَسم القرافي الذرائع ثلاثة أقسام:

١ ـ ما أجمعَ الناس على سَدِّه: كالمنع من سَبِّ الأصنام عند من يعلم أنه يسبُّ اللّهَ تعالى حينئذٍ، وكحفرِ الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها، أو ظن ذلك.

٢ ـ ما أجمعَ الناس على عدم سَدِّه: كالمنع من زِراعة العنب خَشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنى.

٣ ـ ما اختلفوا فيه: كالنظر إلى المرأة، لأنه ذريعة للزنى. وكذلك الحديث معها، ومنها بيوع الآجال.

ثم بين رحمه الله: أن سَدَّ الذرائع ليس خاصاً بالمذهب المالكي، بل قد أجمعت الأمة على اعتبار الشرع سَدّ الذرائع في الجملة، وإنما النزاع في بيوع الآجال خاصة، ثم ذكر الخلاف في بيوع الآجال، وما يستدل به لها[١].

ب ـ وابن القيم قسم الذرائع بحسب إفضائها للمفسدة قسمين:

١ ـ ما وضع للإفضاء إليها: كشرب الخمر المفضي إلى مَفسدة السُكر، والقذف المفضي إلى مَفسدة الفِرية[٢].

---

(١) «الفروق» ٣/٢٦٦ وما بعدها منه ومن تهذيب الفروق.

(٢) «إعلام الموقعين» ٣/١٤٨ وما بعدها.

٢ ـ ما أفضى إلى أمر جائز أو مُستحب، فيتخذ وَسيلة للمحرّم: إما بقصده، كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل. أو بغير قصده، وهو نوعان:

١ ـ أن تكون مصلحة الفعل فيه أرجح من مفسدته، كالنظر إلى المخطوبة والمستامة والمشهود عليها، وكَلمة حق عند سلطان جائر.

٢ ـ أن تكون مَفسدته راجحة على مَصلحته، وذلك كَسبِّ آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وتزين المتوفىٰ عنها زمن عدتها.

وبهذا تكون الأقسام أربعة عند ابن القيم:

١ ـ وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

٢ ـ وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة.

٣ ـ وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة، لكنها مُفضية إلى المصلحة غالباً، ومَصلحتها راجحة على مفسدتها.

٤ ـ وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل للمفسدة، ولكنها مُفضية إليها غالباً، ومفسدتها راجحة على مصلحتها.

وقال عن القسم الأول: إن الشريعة جاءت بالمنع منه.

وعن القسم الثالث: جاءت بإباحته.

وقال عن الثاني والرابع: إنهما محل نظر؛ هل جاءت الشريعة بإباحتهما أو مَنعهما؟ ثم دلل على المنع بتسعة وتسعين وجهاً.

ج ـ تقسيم الشاطبي لجلب المصلحة ودفع المفسدة:

أما الشاطبي رحمه الله تعالى أثناء كلامه على المسألة الخامسة من مقاصد المكلف فقد قسم جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه ثمانية أقسام:

١ ـ ما لايلزم عنه ضَرر الغير، وقال عن هذا القسم: إنه باق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه.

٢ ـ ما يلزم عنه ضرر الغير، ويكون المكلف قاصداً له، وقال عن هذا:

لا إشكال في مَنع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار، لثبوت الدليل على المنع منه.

٣ ـ ما يلزم عنه ضَرر عام بالغير دون أن يقصد المكلف ذلك الضرر، كتلقي السلع، وبيع الحاضِر للبادي. وقال عن هذا: إن كان منعه يؤدي إلى الإضرار به بحيث لا يَنجبِر، فإن كان كذلك قدم حقه على الإطلاق، وإن أمكن انجبار الإضرار ورفعه جُملة، فاعتبار الضرر العام أُولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما همَّ به.

٤ ـ ما يلزم عنه ضرر خاص دون أن يقصده المكلّف، لكنه لو لم يفعله لحقه هو الضرر، كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، وقال عن هذا القسم: إنه يحتمل نظرين: نظر من جهة إثبات الحقوق، ونظر من جهة إسقاطها. فإذا اعتبرناها، فإن حقه مُقدم في دَفع الضرر عن نفسه، ولو استضر غيره.

٥ ـ ما يلزم عنه ضرر خاص دون أن يقصده المكلف، ودون أن يلحقه ضرر، كما في القسم الرابع، وجعل هذا ثلاثة أقسام:

١ ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة قَطعياً، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وقال عن هذا: إن له نَظران: نظر من حيث كونُه قاصداً لما يجوز له، ونظر من حيث كونُه عالماً بلزوم مَضرّة الغير، مع عدم استضراره بتركه. فهو مَظنة الإضرار، وذكر التقديرات التي تلزم من فعله وما يترتب عليها، وقال: إنه يلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل.

٢ ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحدٍ فيه، وقال عن هذا: إنه باق على أصله من الإذن.

٣ ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، وهو على وجهين:
الأول: أن يكون غالباً، كبيع السلاح من أهل الحرب.
والثاني: كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال.
وعبر عن الغالب بما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً، وقال: إنه يحتمل

الخلاف، ورجَّح سدَّ الذريعة، واعتبار الظن، واستدل بأن الظن في أبواب العمليات جارٍ مجرى العلم، فكذلك هُنا، وأن المنصوص عليه من سدِّ الذرائع داخل في هذا القسم، وأنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان.

أما ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً، فقال: إنه موضع نَظر والتباس، وذكر أن الشافعي يُجيزه، وقال: إن احتمال القَصد إلى المفسدة لا يقوم مَقام نفس القصد ولا يقتضيه، وذكر أن مالكاً يمنعه من باب سَدِّ الذرائع، بناء على كثرة القصد ووقوعه في الوجود، وقال: فكما اعتبرت المظنة، وإن صَحَّ التخلف، كذلك تُعتبر الكثرة لأنها مجال القَصد، واستدلَّ لرأي مالك بحديث أُم ولد زَيد بن الأرقم(١)، وأنه قد يشرع الحكم لعلة مع كون فَواتها كثيراً، وأن هذا مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة، وأنه جاء فيه من النصوص الكثيرة، وساقها.

ويظهر من كلامه أيضاً أن ما كان من باب غَلبة الظن، لم يخالف فيه الشافعي(٢).

مُقارنة بين مَسلك القرافي وابن القيّم والشاطبي:

مرت معنا تَقسيمات القرافي، وابن القَيّم، والشاطبي للذرائع، فهل بين تلك التقسيمات اختلاف، أو أنها تتفق في المعنى، وإن اختلفت في التنويع؟

القرافي رحمه الله: قَسمها باعتبار الحكم ورَأي العلماء فيها؛ فمنها ما أجمع

---

(١) أخرجه الدارقطني ٢/٣١١، والبيهقي ٥/٣٣٠ من طريق شعبة، عن أبي إسحاق السبيعي قال: دخلَت امرأتي ـ واسمها العالية ـ على عائشة وأم ولد لزيد بن أرقم، فقالت لها أم ولد زيد: إني بعت من زيد عبداً بثمان مئة نسيئة، واشتريته منه بست مئة نقداً، فقالت عائشة: أبلغي زيداً أن قد أبطلت جهادك مع رسول الله ﷺ إلا أن تتوب، بئسما شريت وبئسما اشتريت. قال الدارقطني: العالية مجهولة. ورده ابن التركماني في «الجوهر النقي»، فقال: العالية معروفة روى عنها زوجها وابنها وهما إمامان، وذكرها ابن حبان في الثقات، وذهب إلى حديثها هذا الثوري، والأوزاعي، وأبو حنيفة وأصحابه، ومالك، وابن حنبل، والحسن بن صالح.

(٢) «الموافقات» للشاطبي ٢/٣٤٨ ـ ٣٦٤.

على سَدّه، ومنها ما أجمع على عَدم سدّه، ومنها ما اختلف فيه.

وابن القيم: قسم الذرائع بحسب إفضائها إلى المفسدة، وجَعلها أربعة أقسام، وجعل الحكم تابعاً للمصلحة أو المفسدة، أو رُجحان إحداهما على الأخرى.

والشاطبي: لاحظ الضرر الناتج عن الفِعل المأذون فيه، سَواء كان جلب مصلحة، أو دفع مفسدة.

آراء الجمهور في سدّ الذرائع

سدّ الذرائع اعتبرها الشاطبي من القواعد المبنية على أصل اعتبار مآلات الأفعال، ودَلّل على صحته، ثم تكلّم على ما ينبني عليه من قواعد، ومنها: سدّ الذرائع، وقال: إن مالكاً حكمها في أكثر أبواب الفقه، لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، ثمّ مثل لها بمسألة العينة، وقال: ومَن أسقط حكم الذرائع، كالشافعي، فإنه اعتبر المآل أيضاً، وبيّن معنى ذلك في مسألة العينة.

وقال في الأخير: فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر.

وقال المعلّق على «الموافقات»: هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقّق فيه التذرّع، وهو من تحقيق المناط.(١)

ويذكر الأصوليون أن مالكاً هو الذي يمنع من الذرائع، وأن أبا حنيفة والشافعي لا يجيزان منعها، فهل هذا على إطلاقه بالنسبة لجميع الذرائع أو لا؟

يقول القرطبي: سدّ الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً، ثم قرّر موقع الخلاف، فقال: اعلم أن ما يُفضي إلى الوقوع: إمّا أن يفضى إلى المحظور قطعاً أو لا.

الأول ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلاّ باجتنابه، فَفِعله حرام، من باب ما لا يتم الواجب إلاّ به، فهو واجب. والذي لا يلزم: إمّا أن يفضي إلى المحظور غالباً، أو ينفك عنه غالباً، أو يتساوى

---

(١) «الموافقات» ٤/١٩٤ ـ ٢٠١.

الأمران، وهو المسمى بالذرائع عندنا. فالأول: لا بدّ من مراعاته. والثاني والثالث: اختلف الأصحاب فيه؛ فمنهم مَن يراعيه، وربّما يسميه التهمة البعيدة، والذرائع الضعيفة.

وقال القرافي: مالك لم ينفرد بذلك، بل كل أحد يقول بها، ولا خصوصية للمالكية بها إلاّ من حيث زيادتهم فيها. قال: من الذرائع ما هو معتبر بالإجماع، كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهم، وسبّ الأصنام عند مَن يُعْلَم من حاله أنه يسبّ الله، ومنها ما هو ملغى إجماعاً، كزراعة العنب فإنها لا تمنع خشية الخمر، وإن كانت وسيلة إلى المحرّم، ومنها ما هو مختلف فيه، كبيوع الآجال، فنحن لا نغتفر الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا في أصل القضية، أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا. قال: وبهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسألة بقوله: ﴿**ولا تَسُبُّوا الذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُوْنِ اللَّهِ، فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدواً بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعَتَدوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ**﴾ [البقرة: ٦٥]. فقد ذمّهم بكونهم تذرّعوا للصيد يوم السبت المحرّم عليهم، لحبس الصيد، وقوله صلّى الله عليه وسلّم: «لا تُقبل شَهادة خَصم وظنين»(١) خشية الشهادة

(١) ذكره مالك في «الموطأ» ٢/١٩٩ بشرح السيوطي بلاغاً من قول عمر، وأخرجه مرسلاً أبو داود في «المراسيل»، ومن طريقه البيهقي ٢٠١٨٠ من حديث طلحة بن عبدالله بن عوف أن رسول الله ﷺ بعث منادياً حتى انتهى إلى الثنية: أنه لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين. وفي الباب عن أبي هريرة عند الحاكم ٤/٩٩، والبيهقي ١٠/٢٠١ بلفظ: «لا تجوز شهادة ذي الظنة ولا ذي الحِنَة»، وفي سنده مسلم بن خالد الزنجي، وهو سيىء الحفظ، وله شاهد مرسل عن عبد الرحمن الأعرج عند أبي داود في «المراسيل»، وعند البيهقي ١٠/٢٠١ يتقوى به. وعن عبدالله ابن عمرو بن العاص عند أحمد ٢/١٠١ و٢٠٤ و٢٠٨ و٢٢٥، وأبو داود (٣٦٠٠)، وعبد الرزاق (١٥٣١٤)، والدارقطني ص: ٥٢٨، ٥٢٩، وابن ماجة (٢٣٦٦)، والبيهقي ١٠/٢٠٠ «أن رسول الله ﷺ رد شهادة الخائن والخائنة وذي الغِمر على أخيه، ورد شهادة القانع لأهل البيت، وأجازه لغيرهم». وسنده حسن، وقواه الحافظ في «التلخيص» ٤/١٩٨.
وعن عائشة عند الترمذي (٢٢٩٨)، والدارقطني ٢/٥٢٢، والبيهقي ١٠/١٥٥ بلفظ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا مجلود حداً ولا مجلودة، ولا ذي غمر لأخيه، ولا مجرب عليه شهادة زور، ولا ظنين في ولاء ولا قرابة». وإسناده ضعيف، فيه يزيد بن أبي زياد الدمشقي، ضعفه غير واحد.

بالباطل، ومنع شهادة الآباء للأبناء. قال: وإنما قلنا: إن هذه الأدلة لا تفيد في محل النزاع، لأنها تدل على اعتبار الشرع سدّ الذرائع في الجملة، وهـذا أمر مجمع عليه، وإنما النزاع في ذريعة خاصة، وهي بيوع الآجال، ونحوها.(١)

وإذا ألقينا نظرة على ما تقدّم من النقول نخلص إلى النقاط التالية:

١ ـ أن أصل سدّ الذرائع قال به العلماء في الجملة، فليس خاصاً بالمالكية فقط، كما تقدّم عن القرافي، إلاّ أن المالكية قالوا به أكثر من غيرهم.(٢)

والشاطبي ـ كما تقدّم ـ قال: فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر، وفسره المعلّق بأنه اختلاف في تحقيق المناط.(٣)

٢ ـ إن الخلاف الذي يعتبره الشاطبي، ليس خلافاً في أصل القاعدة، إنما هو خلاف في بعض أقسام الذرائع، وهو ما يفضي إلى المفسدة المحرّمة غالباً، ولم يظهر قصد صاحبها.

على أن الشاطبي أيضاً يرى أن الشافعي يقول بسَدِّ الذريعة إذا ظهر القصد إلى المآل الممنوع، حيث يقول عند كلامه على مذهب الشافعي: ولكن هذا بشرط ألاّ يظهر قصد إلى المآل الممنوع، ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق... إلى أن قال: وأيضاً، فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرّع إلى الربا بحال، إلاّ أنه لا يتهم مَن لم يظهر منه قصد الممنوع.(٤)

فيبدو أن الخلاف منحصر في الوسيلة التي تفضي إلى المحرم غالباً، ولم يظهر قصد فاعليها إلى ذلك.

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٢) «شرح مختصر الروضة» ٣/٢١٠. وانظر «الفروق» ٣/٢٦٦، «تهذيبه» ٣/٢٧٤، «إرشاد الفحول»: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٣) «الموافقات» ٤/٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٤) المصدر السابق ٤/٢٠٠.

فالذين يجيزونها، ولا يرون وجوب سَدّها: ينظرون إلى ما فيها من مصلحة، وأن حصول المفسدة والقصد إليها مجرد احتمال، وأن الأصل في الذريعة الإذن.

والذين يرون وجوب سدّها يقولون: إن هذا الاحتمال أمر مَظنون، والظن يعمل به في مثل هذا، والقصد إلى المفاسد فيه كثير الوقوع، وهو غير منضبط، فيمنع منه سدّاً لباب الشر، واحتياطاً في الدين. ويؤيدون قولهم بما جاءت به الشريعة من نصوص فيها المنع في مثل هذا.

ومن تقسيمات العلماء السابقة للذرائع، ومقارنتنا بين مسالكهم فيها، وما ذكروه تحريراً للنزاع، نستطيع أن نخلص إلى المتفق على سدّه منها، والمتفق على عدم سَدّه، والمختلف فيه، فنقول:

١ ـ ما وضع للإفضاء إلى المفسدة أصلاً، كشُرب الخمر، هذا النوع ذكره ابن القيّم من أنواع الذرائع، وهو في الحقيقة ليس منها، لأن المراد بالذرائع ما كان ظاهره مباحاً، ولكنه يوصل إلى محرّم، وهذا النوع موضوع للمفسدة بأصله، وعلى كلّ هو مما أجمع العلماء على المنع منه.

٢ ـ ما كانت مفسدته راجحة على ما فيه من المصلحة، كَسبِّ آلهة المشركين، فهذا مما أجمع العلماء على المنع منه أيضاً. وإن كان ابن القيّم قال: إن فيه نظراً، ثم استدلّ على أن الشريعة منعت منه. والمنع منه واضح من النصوص التي جاءت في الشريعة، فهو مما نص عليه من سدّ الذرائع.

٣ ـ ما كانت المفسدة فيه محتملة، كزراعة العنب خَشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنى. وهذا النوع أجمع العلماء على عدم سدّه. ومن ذلك ما كانت مصلحته راجحة على مفسدته، كالنظر إلى المخطوبة، والمستامة، وكلمة حق عند سُلطان جائر.

٤ ـ والمختلف فيه هو ما تساوت فيه المصلحة مع المفسدة، أو كان قصد المفسدة فيه غير ظاهر، وقد مَثّل له القرافي ببيوع الآجال، والنظر إلى المرأة، وكذلك مَثّل الشاطبي.

سَدّ الذرائع عند الحنابلة

أمّا الحنابلة: فقد قالوا بسدّ الذرائع أيضاً. قال ابن بدران في كتابه «المدخل إلى مَذهب أحمد»: سَدّ الذرائع هو مذهب مالك وأصحابنا.[1]

وقال الطوفي في «شرحه على مختصر الروضة:» قلت: ومن مذهبنا أيضاً سدّ الذرائع، وهو قول أصحابنا بإبطال الحِيل، ولذلك أنكر المتأخرون منهم على أبي الخطاب ومَن تابعه عقد باب في كتاب الطلاق يتضمن الحيلة على تخليص الحالف من يمينه في بعض الصور، وجعلوه من بعض الحيل الباطلة وهي التوصل إلى المحرّم بسبب مباح، وقد صَنف شيخنا تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية رحمه الله، كتاباً بناه على بُطلان نكاح المحلّل، وأدرج فيه جَميع قواعد الحيل، وبَيَّن بطلانها على وجه لا مزيد عليه.[2] وذكر شارح «مختصر التحرير»: أن الذرائع ما ظاهره مُباح، ويتوصل به إلى محرّم. سواء من الأقوال، أو الأفعال، وأنها تسدّ، ومعنى سدّها: المنع من فعلها لتحريمه.[3]

وأكثر مَن تكلّم في سدّ الذرائع من الحنابلة: العلاّمة ابن القيّم في كتابه «الإعلام»، فبعد أن بيّن أن العبرة في الشريعة بالمقاصد والنيّات، ومثّل لذلك بأمثلة كثيرة، تكلّم على سدّ الذرائع، وبيَّن وجوب ذلك، وحرّر موضع النزاع. قال في ذلك: لما كانت المقاصد لا يتوصَّل إليها إلاّ بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرّمات والمعاصي في

---

(١) الصفحة: ١٣٨.

(٢) «شرح مختصر الروضة» ٣/٢١٤.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٣٨٨.

كراهتها والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غايتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها، بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرَّمَ الرب تبارك وتعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حِماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراء للنفوس به. وحكمته تعالى، وعلمه يأبى ذلك كل الإباء،[1] بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك. فإن أحدهم إذا منع جنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء، ثمّ أباح لهم الطرق والوسائل والذرائع الموصلة إليه، لعد متناقضاً، ويحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده. وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء، منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلاّ فسد عليهم ما يرومون إصلاحه. فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة، والمصلحة، والكمال؟! ومَن تأمّل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى، ورسوله صلّى الله عليه وسلّم سدّا الذرائع المفضية إلى المحارم، بأن حَرَّماها، ونهيا عنها.

وبعد أن قرّر وجوب سد الذرائع في الجملة، واستدلّ على ذلك بتسعة وتسعين دليلاً، قال: وباب سَدّ الذرائع أحد أرباع التكليف: فإنه أمر ونهي. والأمر نوعان:

أحدهما: مقصود لنفسه.

والثاني: وسيلة إلى المقصود.

والنهي نوعان:

أحدهما ما يكون المنهى عنه مفسدة في نفسه.

والثاني: ما يكون وسيلة للمفسدة، فصار سدّ الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين.[2]

---

(١) لعل الصواب: يأبيان ذلك كل الإباء.

(٢) «إعلام الموقعين» ١٤٧/٣ - ١٧١.

وابن تيمية رحمه الله في كلامه على إبطال الحِيل، استدلّ على بطلانها بأربعة وعشرين وَجهاً، وذكر من هذه الوجوه: أن الله سبحانه وتعالى سدّ الذرائع المفضية إلى المحرّم بأن حَرّمها ونهى عنها.(١) ثم قال: والغرض هنا: أن الذرائع حرّمها الشارع، وإن لم يقصد بها المحرّم خشية إفضائها إلى المحرّم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرّم، كان أولى بالتحريم من الذرائع.(٢)

والخلاصة: أن الحنابلة يرون وجوب سَدّ الذرائع، ويطبقون هذا على بيوع الآجال، وإن لم يقصد البائع الربا، لأن هذا النوع من المعاملة يغلب فيه قصد الربا، فيصير ذريعة. فيجب سدّه والمنع منه، لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا، ويقولون: لم نقصد به ذلك.

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/٢٥٦.
(٢) نفس المصدر ٣/٢٥٧ وما بعدها.

الأدلة على وجوب سَدّ الذرائع

استدلّ الإمام ابن القيّم رحمه الله على وجوب سدّ الذرائع بتسعة وتسعين دليلاً. أكثرها في الواقع أمثلة وصور جاءت الشريعة بمنعها سدّاً للذريعة. وسأذكر هنا أبرز الأدلة في نظري على وجوب سدّ الذرائع:

أ ـ من الكتاب:

١ ـ قال الله تعالى: ﴿**ولا تَسُبُّوا الذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُوْنِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ووجه الدلالة من الآية: أن الله حرّم سَبّ آلهة المشركين مع كون السب حمية لله، وإهانة لآلهتهم، لكون ذلك ذريعة إلى سبّ الله تعالى، والمصلحة في ترك مسبتهم أرجح من مَصلحة سب آلهتهم، وهذا دليل على المنع من الجائز، لئلاّ يؤدي إلى المحرّم.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنا وقُولُوا انْظُرْنَا**﴾ [البقرة: ١٠٤].

ووجه الدلالة: أن الله سبحانه نهى المؤمنين أن يقولوا راعنا، مع قصدهم الخير، لئلا يكون ذريعة للتشبه باليهود الذين كانوا يخاطبون بها الرسول، ويقصدون بها السب، فقد كانوا يريدون فاعلاً من الرعونة.

ب ـ من السنة:

١ ـ روي عن عبدالله بن عمرو أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال:

«مِنَ الكبائر شَتمُ الرجلِ وَالِدَيه» قالوا: يا رسولَ الله، وهل يَشتم الرجلُ والديه؟ قال: «نَعم، يَسبُّ أبا الرجُلِ فَيَسُبُّ أباه، ويَسُبُّ أُمّهُ فَيَسُبُّ أُمّهُ» متفق عليه.(١)

ووجه الدلالة: أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم جعل الرجل ساباً لأبويه، إذا تسبّب لذلك، وإن لم يقصده. وهذا أشدّ في المنع من السبّ ذاته.(٢)

٢ ـ أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يكفّ عن قتل المنافقين،(٣) مع كونه مصلحة، لئلاّ يكون ذريعة لتنفير الناس عنه، وقولهم: إن مُحمداً يقتل أصحابه، ومَفسدة التنفير أكبر من مَفسدة ترك قتلهم.

٣ ـ أن النبي صلّى الله عليه وسلّم نهى أن تُقطع الأيدي في الغَزو،(٤) لئلا يكون ذريعة إلى لحاق المحدود بالكفار، ولهذا لا تقام الحدود في الغزو.

٤ ـ نهى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن بَيع السلاح في الفِتنة،(٥) وذلك سَداً لذريعة الإعانة على المعصية.

---

(١) أخرجه البخاري ٣٣٨/١٠ في الأدب: باب لا يسب الرجل والديه، ومسلم (٩٠) في الإيمان: باب بيان الكبائر وأكبرها، وأبو داود (٥١٤١)، والترمذي (١٩٠٣).

(٢) سبق ما في هذا الدليل من النقد.

(٣) أخرجه البخاري ٤٩٩/٨ في تفسير سورة المنافقين، ومسلم (٢٥٨٤) في البر والصلة، والترمذي (٢٣١٢) من حديث جابر... وفيه: أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ: ألا نقتل يا نبي الله هذا الخبيث؟ ـ يقصد عبدالله بن أبي بن سلول ـ فقال النبي ﷺ: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»..

(٤) أخرجه أحمد ١٨١/٤، وأبو داود (٤٤٠٨)، والترمذي (١٤٥٠)، والنسائي ٩١/٨، والدارمي ١٥٠/٢ عن بُسر بن أرطاة، وسنده قوي كما قال الحافظ في «الإصابة» ١٤٧/١.

(٥) أخرجه العقيلي في «الضعفاء» ورقة: ٤٠١، وابن عدي في «الكامل» ورقة: ٣٩، والبيهقي ٣٢٧/٥ من حديث عمران بن حصين، وفي سنده بحر بن كنيز، وهو ضعيف لا يحتج به. وأورده الهيثمي في «المجمع» ٨٧/٤ و١٠٨، ونسبه للبزار والطبراني في «الكبير»، وقال: وفيه بحر بن كنيز السقاء وهو متروك. وقد تابعه محمد بن مصعب القرقائي عند ابن عدي ورقة: ٣٧٢، وهو صدوق كثير الغلط كما في «التقريب».
وقال البيهقي بعد أن أورده من طريقه: رَفْعُه وَهم، والموقوف أصح. وجزم الحافظ في «التلخيص» ١٨/٣ بضعف الحديث، وصوب وقفه، وكذلك أورده البخاري في «صحيحه» ٢٧٠/٤ تعليقاً.

وفي السنّة كثير من الصور على هذا النمط، جاء المنع فيها خشية مما تفضي إليه.

ج ـ الإجماع:

١ ـ اتفاق الصحابة، وعامة الفقهاء على قَتل الجميع بالواحد، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك. لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء.

٢ ـ اتّفاق الصحابة على جمع عثمان للمصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة. لئلا يكون ذريعة إلى الاختلاف في القرآن.[١]

وأخيراً: ينبغي أن يلاحظ في سدّ الذرائع الاحتياط في الأخذ بهذا الأصل، بحيث لا يبالغ فيه، فيصل بالإنسان إلى الامتناع عن مُباح أو مندوب خشية أن يقع في مُحرّم،[٢] ولذلك قَيّد القرطبي رحمه الله الذريعة التي تُسدّ بأنها التي تفضي إلى مُحرّم منصوص عليه، فقد ذكر رأي مالك رحمه الله، وهو أنه يجوز لولي اليتيمة أن يشتري لنفسه من مالها، فقال: فإن قيل: يلزم ترك مالك أصله في التهمة والذرائع. إذ جوز له الشراء من يتيمة، فالجواب أن ذلك لا يلزم، وإنما يكون ذلك ذريعة فيما يؤدي من الأفعال المحظورة إلى محظورة منصوص عليها، وأمّا ماهنا فقد أذن الله سبحانه في صورة المخالطة، ووكل الحاضنين في ذلك إلى أمانتهم بقوله: ﴿والله يَعْلَمُ الْمُفسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

وكلّ أمر مخوف وكل الله سبحانه المكلف إلى أمانته، لا يقال فيه: إنه يتذرع إلى محظور، فمنع منه، كما جعل الله تعالى النساء مؤتمنات على فروجهن مع عظيم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، ويرتبط به من الحل والحرمة والأنساب، وإن جاز أن يكذبن.[٣]

---

(١) «إعلام الموقعين» ٣/١٤٩ ـ ١٧١.

(٢) «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٨١.

(٣) «أحكام القرآن» ٣/٦٥ طبعة دار الكتاب العربي.

إبطال الحِيَل

تقدم في أول الكلام على الفصل الثالث، معنى الحيلة لغةً واصطلاحاً، والفرق بينها وبين سد الذرائع. ولتداخل القاعدتين، وكونهما في مبحث واحد عند كثير من العلماء، سنشير لأقسام الحيل، وآراء العلماء فيها، وخاصة فقهاء الحنابلة، ونذكر أدلة من يجوزها، أو يمنعها، والنتيجة من البحث.

أقسام الحيل:

أ ـ أقسامها عند ابن تيمية:

قسمها ابن تيمة إلى أقسام[1]:

١ ـ الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو مُحرّم في نفسه، بحيث لا تحل بمثل ذلك السبب بحال، فمتى كان المقصود بها حَراماً في نفسه، فهي حرام باتفاق المسلمين، ومَثَّل لذلك: بالحِيل على هَلاك النفوس وأخذ الأموال، وحيل المُخادعين بالباطل. واعتبر هذا القسم نوعين: نوع يظهر صاحبه أنه مُحرّم كحِيل اللصوص، وقال عن هذا: إنه لا مدخل له في الفقه، ونوع لا يظهر صاحبه أن مقصوده بالحيل الشر. وقد لا يمكن الاطلاع على ذلك غالباً، فقال عن هذا: إنه تسد ذرائعه للمقاصد الخبيثة، ومثَّل: بإقرار المريض لوارث لا شيء له عنده، ليجعل ذلك وسيلة لتفضيله، وقال عن هذا النوع: إنه مُحرّم باتفاق المسلمين.

(١) وانظر الصفحة ٣٠٤ وما بعدها من الجزء الثالث من «إعلام الموقعين» لابن القيم رحمه الله، فقد نَهَجَ نَهْج شيخه في ذلك.

٢ ـ أن يقصد بالحيلة دفع الباطل، أو أخذ حق، لكن يكون الطريق في نفسه محرماً، كأن يكون له على رجل حق مجحود، فيقيم شاهدين لا يعلمانه، فيشهدون به. وقال عنه: إنه محرم، لأنه إنما يتوصل إليه بالكذب. وقال: إنه قد يدخل فيه بعض من يُفتي بالحيلة، لكن الفقهاء منهم لا يحلّونه.

٣ ـ أن يقصد حل ما حرمه الشارع، وقد أباحه على سبيل الضمن والتبع، أو سقوط ما أوجبه،وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب، فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصداً به ذلك الحل والسقوط، وقال عن هذا القسم: إنه حرام من وجهين:

١ ـ من جهة أن مقصوده حل ما لم يأذن به الشارع بقصد إحلاله، أو سقوط ما لم يأذن به الشارع بقصد إسقاطه.

٢ ـ أن ذلك السبب الذي يقصد به الاستحلال لم يقصد به مقصوداً يجامع حقيقته، بل قصد به مقصوداً ينافي حقيقته ومقصوده الأصلي، أو لم يقصد به مقصوده الأصلي، بل قصد به غيره، فلا يحل بحال، ولا يصح إن كان مما يمكن إبطاله.

وقال عن هذا القسم: هو الذي كثر فيه تصرف المحتالين ممن ينتسب إلى الفتوى، وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه، فإنه قد اشتبه أمره على المحتالين. ومَثّل لذلك بمسألة نِكاح التحليل، وناقَش المسألة، وأكد حُرمتها بعدة أوجه.

ثم قال: وهذا الكلام كله إنما هو في التحليل المكتوم، وهو الذي حكي وقوع الشبهة فيه عن بعض المتقدمين، فأما إذا ظهر ذلك وتواطآ عليه، فالأمر فيه ظاهر، كما سيأتي إن شاء الله.

وذكر لهذا القسم أربعة أنواع:

أ ـ الاحتيال لحلِّ ما هو يحرم في الحال، كنكاح المحلِّل.

ب ـ الاحتيال لحلِّ ما انعقد سبب تحريمه، وهو ما يحرم إن تجرد عن الحيلة، كالاحتيال على حل اليمين، ومنه الحيل الربوية.

ج ـ الاحتيال على إسقاط واجب قد وجب، مثل السفر أثناء الصوم في رمضان ليفطر.

د ـ الاحتيال لإسقاط ما انعقد سبب وجوبه مثل الاحتيال لإسقاط الزكاة.

٤ ـ القسم الرابع: الاحتيال على أخذ بدل حقه، أو عين حقه بخيانة، مثل أن يجحد مالاً قد أؤتمن عليه زاعماً أنه بدل حقه، أو أنه يستحق هذا القدر مع عدم ظهور سبب الاستحقاق أو إظهاره، ومنه أيضاً من يُستعمل على عَمل بِجُعْلٍ يُفرَضُ له، ويكون جُعْلُ مثله أكثر منه، فيغلّ بعض مال مُستعمِله بناء على أنه يأخذ تمام حقه، وقال عن هذا: إنه حرام. وهو قريب في نظري من القسم الثاني.

وقال عن المسائل التي تدخل في هذا القسم، والقسم الثاني: إنها ليست من الحيل المحضة، بل هي بمسائل الذرائع أشبه، لكن لأجل ما فيها من التحيّل ذكرناها لتمام أقسام الحيل(١).

ب ـ أقسام الحيل عند الشاطبي:

ـ والشاطبي رحمه الله قسم الحيل ثلاثة أقسام. بناء على موافقتها للمصالح التي وضعت الشريعة لها، أو مخالفتها لها:

١ ـ أحدها: مالاخلاف في بُطلانه، كحيل المنافقين والُمرائين.

٢ ـ الثاني: مالا خلاف في جوازه، كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، قال الشاطبي: وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع(٢).

٣ ـ ما لم يتبين بدليل قاطع موافقته لمقصد الشارع، أو مخالفته له. وهذا محل خلاف بين العلماء، ومرد اختلافهم اختلاف نظرهم في موافقته لمقصد الشارع، أو مخالفته له، فمن رأى أنه غير مخالف للمقصد أجاز الحيلة فيه، ومن رآه مخالفاً مَنع الحيلة، لا أن أحداً من الأئمة يجيز مخالفة قصد الشارع(٣).

---

(١) يراجع التقسيم بتوسع في «الفتاوى» ٣/٢٧٧، طبعة دار الكتب الحديثة.

(٢) «الموافقات» للشاطبي ٢/٣٨٧.

(٣) نفس المصدر ٢/٣٨٨.

وقد مثل الشاطبي لما اختلف فيه نظر المجتهدين: بنكاح المحلل، فهو حيلة إلى رجوع الزوجة إلى من طلقها طلاقاً بائناً، فمن أجاز هذه الحيلة نظر إلى موافقة الصورة نصوص الشارع، ونصوصه مُفهمة لمقاصده، وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا، حَتى تَذوقي عُسَيْلَتَه ويَذوقَ عُسَيْلَتَكِ»[1] ظاهر في أن المراد في النكاح الثاني ذوق العُسيلة، وقد حصل، ولو كان قصد التحليل معتبراً في الفساد لبيّنه الرسول صلى الله عليه وسلم، وكونه حيلة لا يفسده، وإلا لزم ذلك في كل حيلة، ونظر أيضاً إلى ما فيه من المصلحة بقصد الإصلاح بين الزوجين، وبيّن أن النكاح لا يلزم منه القصد إلى البقاء المؤبد[2].

الموازنة بين كلام ابن تيمية والشاطبي:

حينما نستعرض تقسيمات ابن تيمية والشاطبي رحمهما الله للحيل، نلاحظ: أن كلام ابن تيمية في الحيل أوسع، وأنه سلك في تقسيمها مسلك الاستقراء والتتبع لما يقع من الحيل، وتوسع في بعض الأقسام كثيراً، واستدل لها.

أما الشاطبي: فإن مسلكه أخصر وأيسر، وأحسن عرضاً لوجهات النظر عند الفقهاء، وقد لاحظ في تقسيمه لها موافقتها للمصالح التي وضعت الشريعة لها، أو مخالفتها لها.

ولذلك قال الشاطبي: إن ما لم يتبين موافقته لمقصد الشارع أو مخالفته له هو محل النظر، فمن رآه من العلماء موافقاً لمقصد الشارع، أجازه، ومن رآه مخالفاً، منعه.

(١) أخرجه من حديث عائشة: مالك ٢/٥٣١، والبخاري ٩/٣٢١ في الطلاق: باب من جوّز الطلاق الثلاث، وباب من قال لامرأته: أنت علي حرام، وباب إذا طلقها ثلاثاً ثم تزوجت بعد العدة زوجاً غيره فلم يمسها، ومسلم (١٤٣٣) في النكاح، وأبو داود (٢٣٠٩)، والترمذي (١١١٨)، والنسائي ٦/١٤٦، ١٤٧.

(٢) «الموافقات» ٢/٣٨٩.

أما ابن تيمية، وكذا تلميذه ابن القيم؛ فقد استدلا لحرمة الحيل والمنع منها، فيما ذكر الشاطبي أنه محل نظر، ولذلك كان من أهم نتائج تحريمهما للحيل التشديد في تحريم التحليل، والمنع منه، وإنكار أن ينسب لأحد من الأئمة القول به[1].

---

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/٩٨ وما بعدها، «إعلام الموقعين» ٣/١٧١ وما بعدها.

تحرير محل النزاع

مما تقدم من تقسيمات ابن تيمية والشاطبي رحمهما الله تعالى للحيل، نستطيع أن نحرر محل النزاع، ببيان المجمع عليه تحريماً وتحليلاً، والمختلف فيه فنقول:

١ ـ المُجمَع على تحريمه:

هناك نوع من الحيل أجمعت الأمة على تحريمه، وهو كل ما كان من الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه، فمتى كان المقصود بها حراماً في نفسه فهي حرام باتفاق المسلمين، سواء أظهر صاحبها أنها مُحرّمة، أو لم يُظهر، ومن ذلك حيل المنافقين.

ومن المتفق على تحريمه أيضاً: ما كان الطريق في نفسه حراماً، وإن أدى إلى أخذ حق، أو دفع باطل، كإقامة شاهدين لأخذ حق مجحود، وهما لا يعلمانه، أو أخذ بدل حقه بخيانة، ونحو ذلك.

٢ ـ المجمع على جَوازه:

وهو ما ورد النص بإباحته، كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه مع اطمئنان قلبه بالإيمان.

٣ ـ المُختَلف فيه:

قال عنه الشاطبي: ما لم يتبين بدليل قاطع موافقته لمقصد الشارع، أو

مخالفته له، وبين أن مرد اختلافهم إلى اختـلاف نظرهم في مـوافقته لمقصـد الشارع، أو مخالفته له. ومثل لذلك بنكاح المحلّل، وبيوع الآجال، وقال عنه ابن تيمية: أن يقصد حلّ ما حرّمه الشـارع وقد أبـاحه عـلى سبيل الضمن والتبع، أو سقوط ما أوجبه، وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسبـاب، فيريـد المحتال أن يتعـاطى ذلك السبب قـاصداً بـه الحـل والسقوط، ورأي ابن تيمية ـ كما مر ـ تحريمه.

آراء جمهور الأمة في محل النزاع

جمهور الأمة لا يقولون بالاحتيال قصداً لمخالفة قصد الشارع، ولذلك ذكر الشاطبي: أن التحيل مُشتمل على مقدمتين: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر. وجعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان، وسائل إلى قلب تلك الأحكام.

وذكر صوراً من الحيل، ثم قال: الحِيَل في الدين بالمعنى المذكور غير مَشروعة في الجملة. والدليل على ذلك: ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، ثم سَرد الأدلة(١).

وفي الجزء الرابع من «الموافقات»: بَنى الشاطبي على اعتبار المآلات قاعدة الحيل. وقال: إن الحيل خَرْم لقواعد الشريعة. واشترطَ القصد لإبطال الأحكام، ثم ذكر: أن من أجاز الحيل ـ كأبي حنيفة ـ اعتبر المآل أيضاً، ونظر لمصلحة مقصودة للشارع، فهو أيضاً اختلاف في النظر إلى المصلحة، وأيها أرجح، ولذلك سمى المعلق الخلاف من باب تحقيق المناط، ومَثّل الشاطبي هنا بالهِبة عند رأس الحول، وقال: إن الهبة مُبطلة لإيجاب الزكاة، وهذا الإبطال جائز، لأنه مصلحة عائدة على الواهب، لكن بشرط ألا يقصد إبطال الحكم، فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع، لأنه عناد للشارع، كما إذا امتنع عن أداء الزكاة، فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا(٢).

(١) «الموافقات» ٢/٣٧٨ ـ ٣٨٤.
(٢) نفس المصدر ٤/٢٠٢.

وبهذا يتضح: أن الخلاف ليس في أصل منع الحيل وإبطالها، وإنما هو خلاف نظر في المصالح، وتحقيقها وترجيح بعضها.

فعلى هذا: لا يصح إطلاق القول بأن أحداً من الأئمة يُجَوّز الحِيَل في الشريعة، ويقصد إلى إبطال الأحكام، ومن أفتى من المحتالين بالحيل المحرّمة، فهو غير مقتد بإمام من أئمة الدين، ومن نسب شيئاً من الحيل المحرمة لأحد من الأئمة، فهو جاهل بأصولهم، لأن أكثر ما نقل من الحيل مناقض لأصول الأئمة رحمهم الله.

وقد ينفذ حكم بعض هذه الحيل عند بعض الأئمة، ولكن هذا لا يعني إباحتها، والإذن فيها، فإباحتها شيء، ونفوذها إذا فُعِلت شيء آخر(١).

والخلاصة في هذا:

١ ـ أن الحيل غير مَشروعة في الجملة لدى جمهور العلماء.

٢ ـ أن غالب ما يتناقله الناس منها ليس من كلام الأئمة، وليس متمشياً مع أصولهم.

٣ ـ ما نُقل عن بعضهم في بعض المسائل، وخرج على أنه احتيال، مَردّ ذلك: أنهم نظروا لمصلحة في النقل لم ينظر إليها المانعون.

٤ ـ أنه يفرق بين الإذن في الحيل أساساً، ونفاذ حكمها بعد أن تحصل من المكلف، فقد ينفذ الحكم على أصل إمام بعد الفعل، ولا يستلزم ذلك الإذن فيه قبل الوقوع.

---

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/١٧٠، و«إعلام الموقعين» ٣/١٩٠ ـ ٢٠٠.

إبطال الحِيَل عند الحنابلة

ابن تيمية رحمه الله ممن قال بإبطال الحيل، وتبعه تلميذه ابن القيم، وهما اللذان حملا لواء التشنيع والتشديد على القائلين بالحيل والمجوزين لها.

وبينا: أن الحيل التي يتناقلها الناس لم يقل بها أحد من الأئمة، ولا يجوز أن يُنسب شيء منها لأحد منهم، وتقدَّم تحرير محل النزاع في المسألة، وما يقال هنا لا مزيد فيه عما تقدم، سوى بعض نُقولٍ عن الإمام أحمد رحمه الله بشكل خاص، وهو تقرير وتوكيد بأن الحنابلة يقولون بإبطال الحيل، ولا يجيزون شيئاً منها، والأمر ليس خاصاً بهم، بل معهم غيرهم من الأئمة، ولكن اشتهروا بالتشديد في المسألة بعد كتابة شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وهما قد عاشا في عهد فيه كثيرٌ من التحايل في مسائل الدين، وضعف فيه الوازع لدى الناس، فتشديدهما صدى لما رأياه في عصرهما سواء من العامة، أم من العلماء، وإلا، فكثير مما قالاه لا محل له لدى العلماء المحققين من أئمة المذاهب الإسلامية وأتباعهم بحق.

وقد نُقل عن الإمام أحمد رحمه الله نصوص كثيرة صريحة في حرمة الحِيل وإبطالها؛ من ذلك قوله في رواية موسى بن سَعيد(١): لا يجوز شيء من الحِيَل.

وقال في رواية ابن الحكم: إذا حلف على شيء، ثم احتال بحيلة، فصار إليه، فقد صار إلى ذلك بعينه، قال أبو عبدالله: ما أخبثهم - يعني: أصحاب

---

(١) هو موسى بن سعيد الدنداني، ثقة، رفيع القدر، كانت عنده مسائل حِسان عن الإمام أحمد: «طبقات الحنابلة» ١/٣٣٢.

الحيل ـ وقال: بلغني عن مالك ـ أو قال ـ قال مالك: من احتال بحيلة، فهو حانِث، أو كما قال. وقال في رواية إسماعيل بن سعيد، وقد سأله عمن احتال في إبطال الشفعة، فقال: لا يجوز شيء من الحِيل في إبطال حق مسلم[1].

وقال الإمام أحمد في رواية صالح وأبي الحارث: هذه الحيل التي وضعها هؤلاء فلان وأصحابه عمدوا إلى الشيء، فاحتالوا في نَقضه. والشيء الذي قيل لهم: إنه حرام، احتالوا عليه حتى أحلوه، وقال: الرَّهن لا يحل أن يستعمل. ثم قالوا: نحتال له حتى يستعمل، فكيف يحلّ ما حرم الله تعالى. وقال صلى الله عليه وسلم: «لَعنَ اللّهُ اليهودَ حُرّمت عَليهم الشحوم فَأَذابوها، فَباعوها فأكلوا ثَمنها»[2] فإنما أذابوها حتى أزالوا عنها اسم الشحم. وقال: لَعنَ رسول الله صلى الله عليه وسلم المُحلِّل والمُحَلَّل له[3]. هـ[4].

والخلاصة: أن الإمام أحمد يَرى بطلان الحيل، ويشدد في ذلك. وقد سَلك طريقته ابن تيمية وتلميذه ابن القَيّم في «الإعلام»، وقد وسَّع البحث، وذكر صوراً من الحيل، وأتبعها برأي أحمد وغيره فيمن يُفتي بها، وأنه لا يحل لمسلم أن يقول بشيء منها، وقد نقل نُقولاً كَثيرة مُستفيضةً عن الأئمة في التشديد في الحيل والمحتالين، وأن الأمر قد يصل إلى تكفير بعض من يقول بنوعٍ من الحيل[5].

---

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/ ١١٠.

(٢) أخرجه من حديث جابر: البخاري ٥/ ٣٢٩، ٣٠، في البيوع: باب بيع الميتة والأصنام، ومسلم (١٥٨١) في المساقاة: باب تحريم بيع الخمر والميتة، والترمذي (١٢٩٧)، وأبو داود (٣٤٨٦)، وابن ماجه (٢١٦٧)، والنسائي ٧/ ٣٠٩، ٣١٠، بلفظ: «قاتل الله اليهود، إن الله لما حرَّم عليهم شحومها أجملوه، ثم باعوه، فأكلوا ثمنه».. وأخرجه من حديث ابن عباس: البخاري ٥/ ٣١٩ ـ ٣٢٠، ومسلم (١٥٨٢). وأخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري ٥/ ٣٢٠، ومسلم (١٥٨٣).

(٣) أخرجه أحمد ١/ ٤٤٨ و٤٥١ و٤٦٢، والترمذي (١١٢٠)، والدارمي ٢/ ١٥٨، والنسائي ٦/ ١٤٩، والبيهقي ٧/ ٢٠٨ من حديث ابن مسعود، وإسناده صحيح، كما قال الترمذي وغيره.

(٤) «الفتاوى الكبرى» ٣/ ١٢٤.

(٥) «إعلام الموقعين» ٣/ ١٨٧ ـ ١٩٠.

وقال في آخر كلامه على إبطال الحيل: فقد ظهر أن الحيل المحرمة في الدين تتضمن رفع التحريم مع قيام موجبه ومُقتضيه، وإسقاط الوجوب مع قيام سببه، وذلك حرام من وجوه:

أحدها: استلزامها فعل المحرم وترك الواجب.

والثاني: ما تتضمنه من المكر والخِداع والتلبيس.

والثالث: الإغراء بها، والدلالة عليها، وتعليمها من لا يحسنها.

والرابع: إضافتها إلى الشارع، وأن أصول شرعه ودينه تقتضيها.

والخامس: أن صاحبها لا يتوب منها ولا يَعدّها ذنباً.

والسادس: أنه يُخادع الله، كما يُخادع المخلوق.

والسابع: أنه يسلّط أعداء الدين على القدح فيه، وسوء الظن به وبمن شَرعه.

والثامن: أنه يُعمل فِكرَه واجتهاده في نَقض ما أبرمه الرسول، وإبطال ما أوجبه، وتَحليل ما حرّمه.

والتاسع: أنه إعانة ظاهرة على الإثم والعدوان، وإنما اختلفت الطرق، فهذا يعين عليه بحيلة ظاهرها صحيح مشروع يتوصل بها إليه، وذاك يعين عليه بطريقته المفضية إليه بنفسها، فكيف كان هذا معيناً على الإثم والعدوان، والمتحيل المخادع معيناً على البر والتقوى؟!

والعاشر: أن هذا ظلم في حق الله، وحق رسوله، وحق دينه، وحق نفسه، وحق العبد المعين، وحقوق عموم المؤمنين، فإنه يغري به، ويعلمه ويدل عليه، والمتوصل إليه بطريق المعصية لا يظلم إلا نفسه، ومن تعلق به ظلمه من المعينين، فإنه لا يزعم أن ذلك دين وشرع، ولا يقتدي به الناس، فأين فساد أحدهما من الآخر وضرره من ضرره؟ وبالله التوفيق[1].

والموفق رحمه الله ذكر أن الحيل كلها محرمة، ولا تجوز في شيء من الدين، وعَرّفها: بأن يُظهر عَقداً مُباحاً يريدُ به مُحرّماً مُخادعةً، وتوصلاً إلى فعلِ ما حرَّمه

(١) المصدر السابق ٣/٢٠٠ ـ ٢٠١.

الله، واستباحةِ مَحظوراته، وإسقاطِ واجب، أو دفع حَق، أو نحو ذلك. ونَقل عن بعض الأئمة كلاماً في تحريمها، ومثَّل لها، واستدل لتحريمها بعدة أدلة، وذكر صوراً للحيل متنوعة[1].

وقال الطوفي في «شرح مختصر الروضة»: قلت: ومِن مذهبنا أيضاً سد الذرائع، وهو قول أصحابنا بإبطال الحيل... الخ[2].

وبذلك يتضح مذهب الحنابلة في الحيل، وأنهم يمنعون منها، إلا ما ورد النص بجوازه، كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه، بل ويتشددون كثيراً في تحريمها.

---

(١) «المغني» ٤/٤٩ - ٥١.

(٢) الجزء الثالث: ٢١٤، وانظر «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٨، و«شرح الكوكب المنير»: ٣٨٨.

أدلّة المجيزين للحِيَل

أورد ابن القيّم رحمه الله جملة من أدلة المجيزين للحيل خلاصتها[1]:

١ ـ قصة نَبي الله أيوب، وإذن الله له في التحلّل من يمينه بقوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلاَ تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤]. فقد أرشده تعالى إلى الحيلة في خروجه من اليمين، فَيُقاس عليه غيره.

٢ ـ قصة نبي الله يوسف، وجعله الصُّواعَ في رَحلِ أخيه، ليتوصل إلى أخذه من إخوته، ومدحه الله بذلك، وأخبر أنه برضاه وإذنه: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ ليأخُذَ أخاهُ في دينِ المَلِكِ إلا أنْ يَشاءَ اللّهُ نَرْفَعُ دَرجاتٍ مَنْ نَشاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

٣ ـ قول الله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْراً ومَكَرْنَا مَكْراً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠]، ﴿إِنَّ المُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّهَ، وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢].

ووجه الدلالة: أن الله أخبر أنه مَكَر بمن مكر بأنبيائه، وكثير من الحيل هذا شأنها، يمكر بها على الظالم لتخليص الحق منه، وكذلك خداع الله للمنافقين أن يظهر لهم أمراً ويبطن لهم خلافه، فأرباب الحيل يقتدون بذلك.

٤ ـ حديث أبي هريرة وأبي سعيد، الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعامله: «لا تَفعل، بع الجَمْعَ بالدَّراهم ثم ابتَع بالدَّراهِم جَنِيباً»[2]

(١) أكثر هذه الأدلة والرد عليها مأخوذ من كلام ابن تيمية، انظره في «الفتاوى» ٣/٢٧١. وانظر «الأشباه والنظائر» لابن نجيم، الباب الخاص بالحيل.

(٢) أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة: مالك ٢/٢٦٣ في البيوع، باب ما يكره من =

فإن هذه حيلة، وقد أرشد إليها الرسول صلى الله عليه وسلم ليتخلص من الربا بتوسط العقد الآخر، فتكون جائزة.

٥ ـ قياس الحِيل على المعاريض، وقد ورَدَ جوازها، واستعمال الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة رضوان الله عليهم لها.

٦ ـ قياس الحيل على العقود في كونها وسائل لإسقاط الحدود والمأثم.

٧ ـ ما نُقل عن عدد من السلف من استعمال الحِيل، وذكر مجموعة صور منها ما روى قيس بن الربيع، عن الأعمش، عن إبراهيم[(١)] في رجل أخذه رجل، فقال: إن لي معك حقاً، فقال: لا، فقال: احلِف لي بالمشي إلى بَيت الله، فقال: يَحلف له بالمشي إلى بَيتِ الله، ويَعني به: مَسجد حَيِّهِ.

وبهذا الإسناد أيضاً أن رجلاً قال لإبراهيم: إني أنالُ من رَجل شيئاً، فيبلغه عني، فكيفَ أعتذر إليه؟ فقال له إبراهيم: قل: والله، إنَّ الله ليعلم ما قلتُ من ذلك من شيء[(٢)]. وكان إبراهيم يقول لأصحابه إذا خرجوا من عنده، وهو مُستخف من الحجاج: إن سُئِلتم عني، فاحلفوا بالله لا تدرون أين أنا، ولا في أي موضع أنا، واعنوا: لا تدرون أين أنا من البيت، وفي أيّ موضع منه، وأنتم صادقون، وقال مجاهد عن ابن عباس: ما يسرني بمعاريض الكلام حُمر النَّعم.

٨ ـ استدلوا بقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ [الطلاق: ٢] وفسر بأن المراد مخرجاً مما ضاق على الناس، والحيل من المخارج، فتكون جائزة.

= بيع التمر، والبخاري ٤/٣٣٣، ٣٣٤ في البيوع: باب إذا أراد بيع تمر بتمرٍ خير منه، ومسلم (١٥٩٣) في المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل، والنسائي ٧/٢٧١. والجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة من التمور، وهو غير مرغوب فيه، والجنيب: نوع منه جيد.

(١) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، اليماني ثم الكوفي، أحد أعلام الحديث والفقه، دخل على أم المؤمنين عائشة وهو صبي، توفي سنة (٩٦) هـ. «سير أعلام النبلاء» ٤/٥٢٠.

(٢) «سير أعلام النبلاء» ٤/٥٢٩.

٩ ـ ما ورد أن عمر بن الخطاب أمر رَجلاً تزوج امرأة ليحلّها لزوجها أن يَستمر معها، وأوعده بالعقوبة إن طلقها(١). فعمر صَحّح نكاحه، وقد احتال.

١٠ ـ أن قواعد الفِقه لا تحرم العقود التي لم يشترط المحرم في صلبها، فهي عقود صدرت من أهلها في محلها مَقرونة بشروطها، فيجب الحكم بصحتها، نظراً لتمام العقد. بصرف النظر عن القصد المقرون بالعقد، فلا تأثير له في بطلان الأسباب الظاهرة.

١١ ـ واستدلوا أيضاً: بأن أصحاب المذاهب بنوا فروعاً كثيرة في مذاهبهم على الحيل. وسرد عدداً منها.

وقد أجاب رحمه الله على هذه الأدلة وردَّها جملة، وتفصيلاً، وقد نهج في ذلك نهج شيخه ابن تيمية وزاد.

وابن القيم رحمه الله، يرى أنه ليس كل ما يسمى حيلة حراماً، فالتحيل على التخلص من بين الكفار، وعلى هزيمتهم، وتخليص ما له منهم، وقتل رأس من رؤوس أعداء الله، أمر محمود يثاب فاعله، وذكر أيضاً: أن مباشرة الأسباب الواجبة حيلة على حصول مُسبباتها، كالأكل والشرب واللّبس، والسفر الواجب حيلة على المقصود منه، والعقود الشرعية واجبها ومستحبها ومباحها، كلها حيلة على حصول مقاصدها منها.

وقال ابن القيم بعد أن ذكر هذه الأنواع: وليس كلامنا في الحيلة بهذا الاعتبار العام. الذي هو مورد التقسيم إلى مُباح ومحظور، فالحيلة جنس تحته التوصل إلى فعل الواجب، وترك المحرّم، وتخليص الحق، ونَصر المظلوم، وقَهر الظالم، وعُقوبة المعتدي، وتحته التوصل إلى استحلال المحرم، وإبطال الحقوق، وإسقاط الواجبات.

وذكر أنه غلب استعمال الحِيل في عُرف الفقهاء على النَّوع المذموم(٢).

---

(١) رواه البيهقي في «السنن الكبرى» ٧/٢٠٩ في النكاح: باب من عقد النكاح مطلقاً لا بشرط فيه فالنكاح ثابت وإن كانت نيتهما أو نية أحدهما التحليل.

(٢) «إعلام الموقعين» ٣/٢٠١ ـ ٢٥٣، وانظر «الموافقات» للشاطبي ٢/٣٨٨ ـ ٣٩٠.

أدلة المانعين للحِيل

ونجمل أدلة المانعين فيما يلي:

١ ـ ما ورد في القرآن من صفات المنافقين، وذَمهم، وتَهديدهم، ومن صفات أهل الكتاب، وتحايلهم على شرع الله، وما ورد فيه أيضاً من النهي عن اتخاذ آيات الله هزواً. وذلك كثير في القرآن[1]. من ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ والَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٨، ٩] وقوله: ﴿إنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقوله: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٦٢]. فأخبر أن هؤلاء المخادعين مخدوعون، وهم لا يشعرون، وأن الله خادع مَن يخادعه، وأن المخدوع يكفيه الله شرّ مَن خَدعه. والمخادعة: الاحتيال بإظهار الخير مع إبطان خلافه، لتحصيل المقصود، وذلك موجود في الحيل، فمخادعة الله حرام، والحيل مُخادعة لله، وقد نَهى الله تعالى عن اتخاذ آياته هزواً، قال: ﴿ولا تَتَّخِذُوا آياتِ اللَّهِ هُزُواً﴾ [البقرة: ٢٣١] والاستهزاء: حمل الأقوال والأفعال على الهزل لا على الجد والحقيقة، وهذا موجود في الحيل، فأصحابها مذمومون.

وفي شأن أهل الكتاب قال سُبحانه: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُم الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ، فَجَعَلْنَاها نَكَالاً لِما بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٦٥، ٦٦] وغير ذلك من الآيات التي فيها اعتداء أهل الكتاب على ما حرّم الله عليهم، وذلك باحتيالهم على الصيد يوم

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/١١١ ـ ١١٢، «إعلام الموقعين» ٣/١٧٤.

السبت بحيلة تخيلوا بها في الظاهر أنهم لم يصيدوا في السبت، كما ذكر ذلك جماعة من العلماء والمفسرين.

٢ ـ ما ورد في السنّة من الأحاديث التي تنهى عن التحايل في مختلف المجالات، وهي أحاديث كثيرة في وقائع مختلفة يستدلّ بها في الجملة، وكلّها تشهد أن الحيل مُخادعة لله، ومخادعة الله حرام(١).

منها: ما روى محمد بن عمرو عن أبي سَلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «لا تَرْتَكبوا ما ارتَكبت اليهود فَتستحلوا مَحارم الله بأدنى الحِيَل». رواه أبو عبدالله بن بَطّة(٢). قال ابن تيمية: وهذا نص في تحريم استحلال محارم الله بالاحتيال.

وكذلك ما روى ابن عباس قال: بَلغ عمر أن فلاناً باعَ خمراً، قال: قاتَلَ الله فلاناً، ألم يعلم أن رَسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «قاتل الله اليهود حُرّمت عليهم الشحوم، فَجملوها، فبَاعوها» مُتفق عليه(٣).

٣ ـ ما كان عليه عامة الصحابة والتابعين في الابتعاد عن الحيل ومنعها(٤)، وقد جعل ابن القيّم إجماع الصحابة على تحريم صور من الحيل من أقوى الأدلة وآكدها على تحريمها(٥). من ذلك أن عمر بن الخطاب خَطب الناس على منبر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وقال: لا أوتى بمحلِّل ولا مُحلَّل له إلاّ

(١) استدل ابن تيمية على أن الحيل مخادعة بأدلة وشواهد من السنة كثيرة، يرجع إليها في «الفتاوى» ١١٣/٣ وما بعدها، وقد نقل عنه ابن القيم في «إعلام الموقعين» ١٧٣/٣ ـ ١٧٦.

(٢) أخرجه ابن بطة في «جزء الخلع وإبطال الحيل» ص ٢٤ من طريق أبي الحسن أحمد بن محمد بن سلم، حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني، حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة.
وشيخ ابن بطة فيه أبو الحسن أحمد بن محمد؛ ذكره الخطيب في «تاريخه» فيما قاله ابن كثير في «تفسيره» ٢٣٨/٣ ووثقه، وباقي رجاله ثقات مشهورون.

(٣) تقدم في الصفحة (٥٢٩).

(٤) «الفتاوى» ١٠٩/٣ ـ ١١٠ و١٦٤ ـ ١٦٥.

(٥) «أعلام الموقعين» ١٨٥/٣.

رجمتها. وأقرّه سائر الصحابة على ذلك، وقد ثبت عن مجموعة منهم: أنهم نهوا المُقرِض عن قبول هدية المقتَرض، وجعلوا قبولها ربا، وأفتى مجموعة منهم أن المبتوتة في مَرض الموت تَرِث.

٤ ـ أن الحيل تفوت المصالح المقصودة من التشريع، والتي شرعت الأعمال الشرعية من أجلها.

قال ابن تيمية: وإذا ثبت بما ذكرنا من الشواهد أن المقاصد مُعتبرة في التصرفات من العقود وغيرها، فإن هذا يجتث قاعدة الحيل، لأن المحتال هو الذي لا يقصد بالتصرّف مقصودها الذي جعل لأجله، بل يقصد به: إمّا استحلال محرّم، أو إسقاط واجب[١].

والذي يحتال على تفويت ما شُرعت الأحكام لأجله قد اتّبع هواه وخالف الحق.

قال الشاطبي: فإذا صار المكلّف في كلّ مسألة عَنَّت له يتبع رُخَص المذاهب، وكل قول وافق هواه فيها، فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع وأخّر ما قدّمه[٢].

وأخيراً يتضح لنا: أن غالب أدلة المانعين والمجوزين لا تلتقي على محز واحد، إذ تقدّم في تحرير محل النزاع أن من الحيل ما هو مجمع على إبطاله، وعدم القول به، وأنه حينما يقصد المكلف التحايل على ما حرمه الله والخروج عن شريعته، فإن ذلك ممنوع لدى جميع علماء الأمة.

وإنّما الخلاف في صور معيّنة ـ كما تقدّم ـ، ويترجح لديَّ قول مَن يمنعها، سواء أكانَ ذلك من باب سد الذرائع، أم من باب إبطال الحيل. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/١٦١، «إعلام الموقعين» ٣/١٧٦، ١٩٢ وما بعدها.
(٢) «الموافقات» ٢/٣٨٧.

الفصل الرّابع

شَرْعُ مَنْ قَبْلَنا

شَرع مَن قَبلنا

من الأصول التي اختلف فيها العلماء: شرع من قبلنا، هل هو شرع لنا، ونحن مطالبون به، أو ليس شرعاً لنا؟

فمن العلماء من قال: إنه شرع لنا، ومنهم مَن قال: ليس شرعاً لنا، ومنهم مَن قال: إنه شرع لنا إذا قصّه الله ورسوله. ولم ينكره[1].

تحرير محل النزاع:

قبل أن نتكلّم على أدلة كل قول نحرّر محل النزاع، فنقول: لا يخلو الأمر بالنسبة لشرع من قبلنا من أحد أمور ثلاثة:

١ ـ إن قام الدليل على نفيه عنا، فقد اتفق العلماء على أنه ليس شرعاً لنا، كقوله تعالى: ﴿وعَلَى الَّذِينَ هَادوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦].

٢ ـ إن قام الدليل على مطالبتنا به، فقد اتفق العلماء على أنه شرع لنا، كمطالبتنا بالصيام في الجملة. قال تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّـذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، [البقرة: ١٨٣].

٣ ـ إن لم يقم الدليل على أننا مطالبون به أو غير مطالبين، فهذا هو محل الخلاف. وقد مثّل له البعض[2] بما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيهِمْ فيهَا أَنَّ

---

(١) «فتح الغفار» ٢/١٣٩.

(٢) «أصول الفقه» لطه الدسوقي: ٣٨١، «تسهيل الوصول إلى علم الأصول»: ١٦٦ ـ ١٦٧.

النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، والعَيْنَ بـالعَيْنِ، والأَنْفَ بِـالأَنْفِ، والأُذُنَ بِالأُذُنِ، والسِّنَّ بِالسِّنِّ، والْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

قال الشربيني على «حاشية البناني»: واعلم أيضاً أن الشريعة إنما تنسخ ما قبلها بالنسبة لغير أصول الدين، أمّا هي، فلا. إذ لا تنسب لواحد ـ لشرع ـ بخصوصه.

فعلى هذا يكون الخلاف أيضاً في الفروع.

ونقل عن شارح «المنهاج»: ليس الكلام فيما لم نعلمه إلاّ من كتبهم، ونقل أحبارهم الكفار، فإنه لا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا، ولا فيما علمناه بشرعنا أنه كان شرعاً لهم، وأمرنا في شرعنا بمثله، كقوله تعالى: ﴿وكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقد قال سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ في الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، فإن الإجماع مُنعقد على التكليف به، وإنما الخلاف فيما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله، ولم نؤمر به في شريعتنا[1].

فالخلاصة: أن الخلاف فيما علمناه شرعاً لهم بدليل من أدلة شرعنا. ولم نؤمر به في شرعنا، أو نُنهى عنه، ولم يكن في أصول الدين. وعلى هذا ينصب خلاف العلماء.

---

(١) «حاشية البناني» ٢/٣٥٢ ـ ٣٥٣.

آراء الأصوليين غير الحنابلة

اختلف العلماء في شرع من قبلنا، هل هو شرع لنا، أو لا؟

١ ـ فمنهم مَن يقول: إنه شرع لنا. ونُقل هذا القول عن أصحاب أبي حنيفة ، وعن بعض أصحاب الشافعي ومالك(١).

٢ ـ ومنهم مَن يقول: إن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، ويقول به أكثر الشافعية، والأشاعرة، والمعتزلة، وهو اختيار الإمام الغزالي(٢).

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) «المستصفى» ١/١٣٣.

شَرع مَن قبلنا عند الحنابلة

تقدّم خلاف العلماء من غير الحنابلة في شرع من قبلنا. والآن نتحدث عن شرع من قبلنا عند الحنابلة، وما نُقل عن أحمد رحمه الله في المسألة، وهذا يستدعي منَّا الاطّلاع على ما كتبه أصحابه، لنعرف من خلال ذلك وجهة النظر لدى الحنابلة، وفهمهم لمراد أحمد رحمه الله ونصه.

ولما تتبعنا ذلك وجدنا: أن الحنابلة ينقلون عن أحمد رحمه الله روايتين:

إحداهما: أن كلّ ما لم يثبت نَسخة من شرائع مَن كان قبلنا، فهو شرع لنا.

والثانية: أننا غير مُتَعَبَّدين إلاّ بما ثبت أنه شرع لنا.

والأصوليون من غير الحنابلة يذكرون الروايتين أيضاً عن أحمد:

إحداهما: يوافق فيها القائلين بأنه شرع لنا.

والأخرى: يوافق فيها القائلين بأنه ليس شرعاً لنا.

والذين يذكرون الروايتين عن أحمد: يستدلون على ذلك بمسائل نُقلت عنه، قال فيها بموجب آيات وردت في سياق شرائع أنبياء سابقين، كقوله فيمن حلفت بنَحر ولدها: إنَّ عليها كبشاً تذبحه، وتتصدّق بلحمه، واستدلّ بقوله تعالى: ﴿وفَدَيناهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧] وهي واردة في إبراهيم الخليل عليه السلام.

وكذلك استدلاله في إثبات القرعة بقوله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ

﴿الْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٤]. وهما في شريعة يونس ومريم. وغير ذلك من المسائل التي فيها الاحتجاج بنصوص وردت في غير شريعة محمد صلّى الله عليه وسلّم.

أمّا الرواية الثانية: فيستدلون لها بقوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، حيث كُتب على اليهود، ﴿وكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ [المائدة: ٤٥]، في التوراة، ولنا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُم القِصَاصُ في القَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

وسنستعرض فيما يلي أقوال الأصوليين من الحنابلة وآراءهم. ثم نستخلص الراجح في المذهب الحنبلي في المسألة:

١ ـ أبو يعلى في «العدّة» ذكر الروايتين عن أحمد، واستدلّ لكل رواية، فقال في ذلك: هل كان نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم مُتعبَّداً بشريعة مَن قبله[١]، أم لا؟ فيه روايتان:

إحداهما: أن كل ما لم يثبت نسخه من شرائع مَن كان قَبل نبيّنا عليه الصلاة والسلام، فقد صار شريعةً لنبيّنا، وتلزمنا أحكامه، من حيث إنّه قد صار شريعة لنا، لا من حيث كان شريعة لمن قبلنا، وإنما يثبت كونه شرعاً لهم بمقطوع عليه: إمّا الكتاب، أو الخبر من جهة الصادق، أو بنقل متواتر. فأمّا الرجوع إليهم وإلى كتبهم فلا. وقد أومأ أحمد رحمه الله إلى هذا، فقال في رواية أبي طالب فيمن حلفت بنحر ولدها: عليها كبش تذبحه، وتتصدّق بلحمه، قال الله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَاه بِذِبْحٍ عظيمٍ﴾. [الصافات: ١٠٧]. فقد أوجب أحمد رحمه الله كبشاً في ذلك، واحتج بالآية عليه، وهي شريعة إبراهيم عليه السلام.

وقال في رواية الحارث، والأثرم، وحَنبل، والفضل بن عبد الصمد[٢]،

---

(١) أي: بعد البعثة، كما يدل عليه سياق الكلام، أما تعبده قبل البعثة، فمسألة أخرى بعيدة عن موضوعنا.

(٢) الفضل بن عبد الصمد الأصفهاني، أبو يحيى، ذكره الخلال، فقال: إنه رجل جليل، لزم طرسوس إلى أن مات في الأسر، وعنده جزء مسائل عن أحمد. وقد ذكره ابن أبي يعلى في «الطبقات» ١/٢٥٤، وذكر روايته في القرعة.

وقد سئل عن القرعة، فقال: في كتاب الله في موضعين: قال الله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكانَ مِنَ المُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١]، وقال: ﴿إذ يُلْقُون أقْلاَمَهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٤]، فقد احتج بالآيتين في إثبات القرعة، وهي في شريعة يونس ومريم. وقال أيضاً رحمه الله في رواية أبي طالب وصالح في قوله تعالى: ﴿وكَتبنا عَلَيْهم فيها أنَّ النفسَ بالنفسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، فلمّا قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «لا يُقتَل مُؤْمِنٌ بِكافِرٍ»[١] قيل له: أليسَ الله تعالى قد قال: ﴿النَّفسَ بالنفس﴾ قال: ليس هذا موضعه، علي بن أبي طالب يحكي ما في الصحيفة: «لا يقتل مُؤمن بكافر». وعن عُثمان ومعاوية: لم يقتلوا مؤمناً بكافر. وهذا أيضاً يدل على أن الآية على ظاهرها في المسلمين، ومن قبلهم، لكنه عارضها بحديث الصحيفة، ولو لم يكن ذلك، لما عارضها، ولقال: ذلك خاص لَمن قبلنا، وبهذه الرواية قال أبو الحسن التميمي في جملة مسائل خرجها في الأصول.

ثمّ قال أبو يعلى: وفيه رواية أخرى: أنه لم يكن متعبداً بشيء من الشرائع إلاّ ما دلَّ الدليل على ثبوته في شرعه، فيكون شرعاً له مبتدأ. أومأ إليه رحمه الله في رواية أبي طالب في موضوع آخر، فقال: النفس بالنفس، كتبت على اليهود. وقال: وكتبنا عليهم فيها: في التوراة، ولنا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ في القَتْلَى الحُرُّ بِالحُرِّ والْعَبْدُ بِالْعَبْدِ والأُنْثَى بِالأُنْثَى﴾ [البقرة: ١٧٨]. ثم ذكر خلاف الشافعية، وقال بعد ذلك: والأشبه أنه كان متعبداً بكل ما صح من شرع مَن كان قبله من الأنبياء، فالدلالة على أنه شرع لنا: قوله تعالى: ﴿أولَئِك الَّذين هَدَى اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِه﴾ [الأنعام: ٩٠] إلخ[٢].

ويظهر من كلام القاضي أنه يختار ويُرجح أن شرع من قبلنا شرع لنا، ولذلك قدّم الرواية عن أحمد القائلة بذلك، وأكثر من الاستدلال لها، بل قد صرّح بذلك حيث قال: والأشبه أنه كان مُتعبداً بكل ما صح.. إلخ.

---

(١) تقدم في الصفحة (١١٣).

(٢) «العدة» ورقة: ١٠٧ ـ ١٠٨ وما بعدها.

٢ ـ والموفق في «الروضة» ذكر الروايتين عن أحمد، ثم سرد أدلّة المانعين وناقشها. وأدلّة المعارضين وناقشها. ولم يختر إحداهما، وليس في كلامه شيء زائد عمّا في كتب الأصول الأخرى[١].

٣ ـ وفي «المسودة» قال أبو البركات: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بنسخه في أصح الروايتين، وسرد مَن قال بهذه الرواية من الحنابلة وهم: القاضي، والحلواني، وأبو الحسن التميمي.

ثمّ قال: والثانية: لا يكون شرعاً لنا إلاّ بدليل، وذكر مَن اختارها من الحنابلة، وهو أبو الخطاب، وذكر من خصصه بشرع بعض الأنبياء، ثمّ قال: وعندنا لا يختص بذلك، بل كان متعبداً بكل ما ثبت شرعاً لأي نبيّ كان[٢].

٤ ـ ويقول ابن تيمية عن الإسرائيليات: وأمّا إثبات حكم بمجرده، فلا يجوز اتفاقاً، وشرع من قبلنا هو شرع لنا فيما ثبت أنه شرع لهم دون ما رووه لنا[٣].

وفي موضع آخر يعتبر ما رواه بنو إسرائيل من باب ما يستفاد به، لأن الرسول صلّى الله عليه وسلّم رخص في الحديث عنهم، ونهى عن تصديقهم أو تكذيبهم. ومعنى كلامه: أنه لا يقبل كلامهم المروي بطريق غير مقطوع به في حلال أو حرام.[٤]

٥ ـ وذكر شارح «مختصر التحرير» في أصول الحنابلة: أن النبي عليه الصلاة والسلام مُتعبد بشرع من قبله بعد البعثة على الصحيح، ثم قال: وعلى هذا هو ـ أي: شرع من قبلنا ـ شرع لنا ما لم ينسخ عند أكثر العلماء[٥]. ثمّ

---

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٤٠٠ ـ ٤٠٣.
(٢) «المسودة»: ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٣) «مجموع الفتاوى» ١٩/٧.
(٤) نفس المصدر ١٨/٦٧.
(٥) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٤، وانظر «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٤، فقد نقل من «شرح الكوكب».

ذكر الرواية الثانية عن أحمد: بأنه ليس شرعاً لنا. واستدلّ للقول الأول، وردّ الاعتراضات الواردة على الأدلة مما يؤكد اختياره: أن شرع من قبلنا شرع لنا حسب ما تقدم.

ونستخلص من هذا كلّه ما يأتي:

١ ـ الاتفاق على نَقل الروايتين عن أحمد رحمه الله في اعتبار شرع من قبلنا وعدمه.

٢ ـ أن جمهور الحنابلة: يرجّحون أن شرع من قبلنا شرع لنا، وهو الذي اختاره أبو يَعلى، والحلواني، وأبو الحسن التميمي، وقال أبو البركات عن الرواية القائلة به: إنها أصح الروايتين، وقال الفتوحي عنها: على الصحيح، ولم يختر الرواية الثانية وهي أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا إلاّ أبو الخطاب.

٣ ـ أن الراجح لدى الحنابلة اعتبار شرع من قبلنا شرعاً لنا على النحو السابق في تحرير محل النزاع، وهو المنقول عن أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي ومالك.

الأدلة

١ ـ القائلون بأن شرع من قبلنا شرع لنا يستدلون بأدلة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]. قال ابن نجيم في وجه الدلالة من الآية: والإرث يَصير ملكاً للوارث مخصوصاً به. فيعمل به على أنه شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم(١).

ونوقش: بعدم دلالته على المقصود، ذلك أن أهل التأويـل اختلفوا في معنى الكتاب، الذي أورثه الله من اصطفاه من عباده، فقيل: هو الكتب التي أنزلها الله قبل القرآن. وقيل: هو شهادة أن لا إله إلا الله، وعلى القول بأن المراد بالكتاب هو الكتب السابقة، فإن معنى ذلك: ثم أورثنا الإيمان بالكتاب الذين اصطفيناهم، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم مُؤمنة بكل كتاب أنزله الله قبل كتابهم(٢).

٢ ـ اتفاق العلماء على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، على وجوب القصاص في ديننا. ولولا التعبد بشرع من قبلنا، ما صح الاستدلال، وقيل في وجه الاستدلال: إنه تمسك النبي صلى الله عليه وسلم بما في التوراة، ورجوعه إليها في القصاص في سن كُسرت، حيث قال: «كتاب الله يَقضي بالقِصاص»(٣)، وليس في الكتاب ما

---

(١) «فتح الغفار بشرح المنار» ٢/١٣٩.

(٢) تفسير «جامع البيان» للطبري ٢٢/١٣٦ الطبعة الثانية.

(٣) أخرجه من حديث أنس: البخاري ٨/١٣٣ في تفسير سورة البقرة، و١٢/١٩٧ في الديات، ومسلم (١٦٧٥) في القسامة، وأبو داود (٤٥٨٥)، والنسائي ٨/٢٨ بلفظ: «يا أنس، : كتاب الله القصاص»، ولفظ مسلم: «القصاص كتاب الله».

يقضي بالقِصاص في السن سوى ما كتب في التوراة، وهو قوله تعالى: ﴿السِّنَّ بالسِّنِّ﴾.

ونوقش: بأنه في كتابنا ما يدل على القِصاص غير هذا. وهو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَياةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيكُمْ فاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

ويرد هذا: بأن هذه أدلة عامة، ويحتمل التخصيص بغير السن، وعندئذ لا يوجد ما يقضي بالقصاص في السن، سوى ما جاء في التوراة من وجوب القصاص في السن.

٣ ـ قوله صلى الله عليه وسلم: «مَن نامَ عن صلاةٍ أو نَسيها، فَليُصلِّها إذا ذَكرها[١]» وتلا قوله تعالى ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، وهي مقولة لموسى عليه السلام[٢].

فلو لم يكن متعبداً بشرع من قبله، لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة.

ونوقش: بأن هناك ما يدل على أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام مأمورة بذلك بطريق الوحي، كما أُمر موسى بذلك.

وقد يردّ هذا النقاش: بعدم وجود النص الدالّ على أن أمة محمد مأمورة بذلك.

٤ ـ ما ورد في القرآن الكريم من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بهدي الأنبياء السابقين واتّباعهم، قال تعالى: ﴿أولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣]، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُـدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

---

(١) أخرجه من حديث أنس: البخاري ٢/٥٨ في مواقيت الصلاة: باب من نسي الصلاة، ومسلم (٦٨٤) في المساجد: باب قضاء الصلاة الفائتة، والترمذي (١٧٨)، وأبو داود (٤٤٢)، والنسائي ٢/٢٩٣، ٢٩٤.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧، «المستصفى» ١/١٣٤ ـ ١٣٥.

ونوقش الاستدلال بهذه الآيات: بأن المراد ما اشتركوا به جميعاً من أصل التوحيد، وأصول الشرائع في الجملة، أو ما اتفقت فيه شريعتنا مع شريعتهم.

وقد يردّ هذا النقاش: بأن المراد المذكور لا دليل عليه، فهو ادعاء عارٍ عن الدليل، وبأن ما اتفقت فيه شريعتنا مع شريعتهم، فالإجماع على أننا مأمورون بشريعتنا لا بشريعتهم، فهو خارج عن محل النزاع، كما تقدم عند تحرير محل النزاع(١).

ب ـ القائلون بأنه ليس شرعاً لنا يستدلون بأدلة منها:

١ ـ أن رسولنا قد خُص بشريعة الإسلام، كما خُص غيره بشرائع خاصة(٢). قال تعالى: ﴿لكلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً ومِنْهَاجاً﴾ [المائدة: ٤٨]، وتخصيصه بشرع خاص يمنع اتباع غيره.

ونوقش: بأن اختلاف الشرائع، وتخصيص كل رسول بشريعة إنما هو باعتبار وقوع الاختلاف في بعض الفروع، وهذا لا يمنع اشتراكها في بعض الأحكام الأخرى.

٢ ـ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صوَّب مُعاذاً لما سأله: «بمَ تَحكم»؟ ولم يذكر معاذ شرع من قبلنا(٣) ضمن الأصول التي ذكرها.

ونوقش هذا: بأن معاذاً تركه؛ إما لأن الكتاب يشمله، وإما لقلة وقوعه.

٣ ـ لو كنا متعبدين بشرع من قبلنا، لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع، وهو غير واجب، ورد من قبل المجيزين: بعدم تسليم أن تعلمها غير واجب. بل هو واجب، بدليل مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم التوراة في

---

(١) «الإحكام» للآمدي ١٤٢/٤، «إرشاد الفحول»: ٢٤٠، «روضة الناظر» ٤٠١/١ ـ ٤٠٣، «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.
(٢) «المحلي على جمع الجوامع» ٣٥٢/٢.
(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٤٠.

حكم الرجم(١).

وأقول: الأَولى أن يناقش بأن الدليل في غير محل النزاع، لأن محل النزاع الشرائع التي جاءت عن طريق الوحي إلى رسولنا عليه الصلاة والسلام. أما ما وردت عن غير هذا الطريق، وهي ما جاءت في كتبهم التي بين أيديهم فهي محل اتفاق على عدم اتباعها، ومن ثم الاتفاق على عدم وجوب البحث عنها وتعلمها.

٤ ـ أن شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم ناسخةٌ لجميع الشرائع، والمنسوخ لا يجوز اتّباعه والعمل به.

ونوقش: بأنها ناسخة لما خالفها فقط(٢).

٥ ـ ما ورد من عموم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وأن الرسالات السابقة خاصة بقوم معينين ليس النبي وأمته منهم، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام غضب لما رأى عمر ينظر في التوراة. وقال: «لَو أدركني أخي موسى لما وَسِعَه إلا اتّباعي»(٣). وهذا يدل على أن عدم اتباع الرسول لموسى بعد موته من

---

(١) أخرجه من حديث ابن عمر: مالك ٢/٨١٩ في الحدود: باب ما جاء في الرجم، والبخاري ١٢/١٤٨، ١٤٩ في المحاربين: باب أحكام أهل الذمة، ومسلم (١٦٩٩) في الحدود: باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنى، وأبو داود (٤٤٤٦) و(٤٤٤٩)، والترمذي (١٤٣٦)، وابن ماجه (٢٢٥٦)، والدارمي ٢/١٧٨، والبيهقي ٨/٢٤٦، أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ، فذكروا له أن امرأة منهم ورجلاً زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: «ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟»، فقالوا: نفضحهم ويجلدون، قال عبدالله بن سلام: كذبتم، إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبدالله ابن سلام: ارفع يدك. فرفع يده، فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بهما النبي ﷺ فرجما.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧.

(٣) حديث صحيح بشواهده، أخرجه أحمد ٣/٣٣٨ و٣٨٧، والدارمي ١/١١٥، ١١٦، والبزار (١٢٤) من حديث جابر بن عبدالله، وفي سنده مجالد بن سعيد الهمداني، فيه ضعف، وباقي رجاله ثقات. وله شاهد بنحوه من حديث عبدالله بن شداد عند أحمد ٣/٤٧٠، ٤٧١، والبزار (١٢٥)، وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف. وآخر من حديث عمر عند أبي يعلى، وفيه عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي وهو ضعيف، وثالث عن عقبة بن عامر عند الروياني في «مسنده» ٩/٥٠/٢، وفيه ابن لهيعة، ورابع عن أبي الدرداء عند الطبراني في «الكبير» فيما ذكره الهيثمي في «المجمع» ١/١٧٤، وقال: وفيه أبو عامر القاسم بن محمد الأسدي، ولم أر من ترجمه، وبقية رجاله موثقون.

باب أولى.

ونوقش: بأن عموم الرسالة لا يمنع من اشتراكها مع الرسالات الأخرى في بعض الأحكام، وبأن الغرض من قول الرسول صلى الله عليه وسلم إبعاد عمر عن النظر في التوراة لكمال ما جاء به، ولا دلالة في الحديث على عدم اتباع موسى في بعض ما جاءت به شريعته.

هذا مُجمل أدلة الفريقين ومناقشاتهم، ويتبين منها رُجحان مذهب القائلين بأنه حجة، لسلامة الكثير من أدلتهم من الاعتراض والمناقشة. وقد ذكر التفتازاني في حاشيته على «شرح العضد» قولاً ثالثاً: بأنه حجة إذا حكاه الله في القرآن، فعلى هذا لا يكون حجة لو ثبت بالوحي من السنة. ونَسب القول للحنفية[1]. وأشار إلى هذا القول أبو البركات في «المسودة»، وأنه اختيار أبي زيد[2].

لكن المنصوص عليه في كتب الأصوليين من الحنفية: بأن شرع من قبلنا يعتبر شرعاً لنا، إذا قصه الله أو رسوله من غير إنكار. وقد نص المحققون على أنه ليس قولاً ثالثاً، وإنما هو بيان لطريق وصول الشرائع إلينا، وعلى ذلك، فهم مع القائلين بأنه حجة وشرع لنا[3].

وذكر الآمدي أن من الأصوليين من قال بالوقف، واستبعد هذا القول[4]، وقد حكاه الشوكاني عن ابن القُشَيري وابن برهان[5].

---

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٦.
(٢) «المسودة»: ١٩٣.
(٣) انظر «تيسير التحرير» ٣/١٣١، ١٣٢.
(٤) «الإحكام» للآمدي ٤/١٤٨.
(٥) «إرشاد الفحول»: ٢٤٠.

الثمرة العملية للخلاف

وأخيراً نتساءل هل للقول: بأنه شرع لنا، أو ليس شرعاً لنا آثار عملية؟ ذكر الأصوليون من فروع هذه المسألة: ما لو حلف: ليضربن زيداً مئة خَشبة، فهل يَبرّ بضربه بعثكال فيه مئة شمراخ؟

اختلف في ذلك: فقيل: يبرّ، وقيل: لا يَبرّ. وسبب ذلك أن الله تعالى قال لأيوب عليه السلام: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فاضْرِبْ بِهِ وَلاَ تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤]، فهل يستدل في ذلك بما شرعه الله لنبيه أيوب عليه السلام، في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، فيبر الحالف في المثال المذكور؟

من قال: إن شرع من قبلنا شرع لنا، قال: يبَرُّ.

ومن قال: إنه ليس شرعاً لنا، قال: لا يَبَرُّ.

ومن فروعها كذلك[١] ما لو نذر ذبح ولده، فهل ينعقد نذره، أو لا؟

اختلف في ذلك على قولين:

أحدهما: انعقاد النذر.

والآخر: عدم انعقاده.

فمن قال: شرع من قبلنا شرعٌ لنا، قال: ينعقد النذر، ويلزمه التكفير بذبح شاة لعدم إمكان الوفاء بالنذر، تمسكاً بقصة الخليل، وما ورد فيها من الفداء بالذبح العظيم.

ومن قال: ليس شرعاً لنا، قال: لا ينعقد النذر.

وأخيراً أرى: أن شرع من قبلنا ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو راجع إلى

---

(١) «تخريج الفروع على الأصول»: ١٩٨ ـ ١٩٩.

الكتاب إذا قصه الله علينا من غير إنكار، أو إلى السنة إذا قصه الرسول صلى الله عليه وسلم من غير إنكار.

لأن ذكر هذه الأحكام في الشرائع السابقة من غير إنكار، يدل دلالة ضمنية على العمل بها، وإلا لأنكرها الله، أو رسوله، فحيث قُصّت علينا من غير إنكار، فإن ذلك يتضمن الأمر بالعمل بها(١).

ذلك أن الله أكمل لنا الدين، وتعبدنا بهذه الشريعة، التي بينها الرسول صلى الله عليه وسلم، وبلغها لأمته، وما ورد فيمن كان قبلنا لا يخلو من وجود قرائن وأدلة تبين هل نحن مطالبون به، أو غير مطالبين، ككون النص مثلاً يرد في مجال الاستدلال، أو يكون وروده من غير إنكار إقراراً ضمنياً للاستدلال به. وإذا رجعنا في المثالين السابقين إلى أحكام الأيمان والنذور، وما ورد فيها من الأدلة، وأن الإسلام حرم نذر المعصية، وبين كفارة الأيمان وأحكامها، اتضح لنا الحق.

ففي المثال الأول: نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم اجتزأ بأن يضرب من ارتكب جريمة الزنا من الضعفاء بعثكال فيه مئة شمراخ. فقد روى أبو أمامة ابن سهل بن حُنَيف عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: أن رجلاً منهم اشتكى حتى ضني، فدخلت عليه امرأة، فهشّ لها، فوقع بها. فسئل له رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمر عليه الصلاة والسلام أن يأخذوا مئة شمراخ، فيضربوه ضربة واحدة. رواه أبو داود والنسائي. وقال ابن المنذر: في إسناده مَقال(٢).

---

(١) «تيسير التحرير» ٣/٢ و٤/١٧٦.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٤٧٢) من حديث الزهري، عن أبي أمامة، عن رجل من الأنصار، وأخرجه أحمد ٥/٢٢٢، وابن ماجه (٢٥٧٤) من حديث أبي أمامة بن سهل، عن سعيد بن سعد بن عبادة، قال الحافظ في «تلخيص الحبير» ٤/٥٩: ورواه النسائي من حديث أبي أمامة ابن سهل بن حنيف عن أبيه، ورواه الطبراني من حديث أبي أمامة بن سهل عن أبي سعيد الخدري، فإن كانت الطرق كلها محفوظة فيكون أبو أمامة قد حمله عن جماعة من الصحابة، وأرسله مرة. وقال في «بلوغ المرام»: إسناد هذا الحديث حسن، ولكن اختلف في وصله وإرساله.

فهذا الحديث ـ وإن كان فيه مقال ـ وهو أيضاً في الزنا، إلا أنه يُستأنس به في مجال الضرب مطلقاً.

وبالنظر والتحري والتتبع فيما ورد من شرع من قبلنا، وما أحاط به من القرائن، وما ورد في شرعنا في بابه في الجملة، أو من عمومات الشريعة ومقاصدها، يتبين لنا هل نحن مطالبون به أو لا؟ والله سبحانه وتعالى أعلم.

الفصل الخامس

الاستحسان

الاستِحسان

تعريفه في اللغة:

الاستحسان في اللغة: عَدُّ الشيء حَسناً.

تعريفه في الاصطلاح:

لقد ذكر الأصوليون جملة من التعريفات. نذكر أهمها، ونستخلص النتيجة منها:

أ ـ ما قاله الغزالي:

ذكر أبو حامد له ثلاثة معان:

الأول: ما يَستحسنه المجتهد بعقله، وقال: بإمكان ذلك عقلاً، وانتفاء ذلك شرعاً. وقال: إن الأمة قد اجتمعت على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه من غير نظر في الأدلة. والاستحسان من غير نظر فيها حكم بالهوى المجرد.

الثاني: أنه دليل يَنقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، وقال عن هذا: إنه هَوَس؛ لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق؟ ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة، لتصححه الأدلة أو تزيفه، أما الحكم بما لا يدرىٰ ما هو، فمن أين يعلم جوازه؟

الثالث: أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص، وهذا قول

بدليل، وقال: هذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ[1].

ب ـ ما قاله الآمدي:

قال الآمدي: الخلاف ليسَ في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً أو امتناعاً، لوروده في الكتاب والسنة، وإطلاق أهل اللغة.

وقال أيضاً: قد يُطلق الاستحسان على ما يميل إليه الإنسان، ويهواه، وإن كان مُستقبحاً عند غيره، وليس ذلك محز الخلاف أيضاً، لاتفاق الأمة قبل المخالفين على امتناع الحكم في الشرع بالهوى من غير دليل. وإنما الخلاف في مَعنى الاستحسان وحقيقته.

فذكر ما قيل: من أنه دليل يَنقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره، وقال عنه: إنه متردد بين أن يكون دليلاً محققاً، فلا نزاع في التمسك به، أو وَهماً فاسداً، ولا نزاع في امتناع التمسك به، ولا ثمرة للخلاف، وذكر ما قيل: من أنه عبارة عن العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه، أو العدول إلى النص أو العادة، ومثل لذلك، وقال عنه: إن حاله يرجع إلى تخصيص العلّة.

ثم ذكر تَعريف الكرخي، وهو: العُدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى. وكذلك ذكَر تعريف أبي الحسين البصري للاستحسان، وهو: تَرك وجه من وجوه الاجتهاد غير شاملٍ شمول الألفاظ، لوجه هو أقوى منه، ثم قال: إن مردَّ كل منهما إلى العمل بدليل أقوى من الدليل المتروك، وقال: إنه لا نزاع في صحة الاحتجاج به، وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان، فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية، ولا حاصل له. ثم ذكر النزاع في إطلاق الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة، وقال: إن أريد بالعادة ما اتفقت عليه الأمة، فهو حق، وحاصله راجع إلى الإجماع، وإن أريد عادة من لا يحتج بعادته، فلا يجوز ترك الدليل الشرعي به[2].

---

(١) «المستصفى» ١/١٣٧ ـ ١٣٩.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٤/١٥٦ ـ ١٥٧.

ج ـ ما قاله العضد:

قال العضد فيما قيل فيه من تَعريفات: بعضها مقبول اتفاقـاً، وبعضها مُتردد بين ما هو مقبول اتفاقاً، وبين ما هو مَردود اتفاقاً؛ فمن المقبول اتفاقاً: تعريفهم له بأنه: العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، أو أنه: العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى منه، أو أنه: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحـة الناس، كـدخول الحـمام من غير تَعيـين زمان المكث، ومقـدار الماء المسكوب، والأجرة، وشرب الماء من السّقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله. فهذه التعريفات لا نزاع في قبولها.

ومن المتردد بين المقبول والمردود: تعريفهم له بأنه: دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويَعسر عليه التعبير عنه. ذلك أنه إن كان المراد بينقدح: أنه يتحقق ثبوته في نفس المجتهد؛ فحينئذ يجب العمل به اتفاقاً، ولا أثر لعجزه عن التعبير وإن كان المراد أنه شاكٌّ فيه؛ فحينئذ يجب رده اتفاقاً، إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك[1].

د ـ ما قاله ابن السمعاني:

قال ابن السمعاني: إن كانَ الاستحسانُ هو القَول بما يَستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليلٍ فهو باطل، ولا أحدَ يقولُ به. وإن فسر الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا مما لا ينكره أحد عليه[2].

هـ ـ ما قاله التفتازاني:

وقال التفتازاني في حاشيته على «شرح مختصر ابن الحاجب»: إن الذي

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٨.
(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤١.

استقرّ عليه رأي المتأخرين في تعريفه، هو أنه: دليل يقابل القياس الجلي الذي تَسبق إليه الأفهام، سواء أكان هذا الدليل نصاً كقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَسلَم فَليسلم في كَيلٍ مَعْلوم»(١)، فإنه يفيد مشروعية السَّلَم على خلاف القياس القاضي بعدم جواز بيع المعدوم، أم إجماعاً، كالإجماع على جواز الاستصناع على خلاف ذلك القياس أيضاً، أم ضرورة، كالحكم بطهارة الحياض والآبار في الصحراء والفَلوات على خلاف القياس القاضي بنجاستها إذا وقعت فيها نجاسة، أم عرفاً، كجواز دخول الحمام والشرب من السّقاء في المثالين السابقين على خلاف القياس القاضي بمعلومية المنفعة في عقد الإجارة.

لكن الاستحسان يُطلق في الغالب على القياس الخفي الذي يُقابل قياساً جلياً(٢).

وقال التفتازاني في «التلويح»: لقد استقرت الآراء على أنه ـ الاستحسان ـ اسم لدليل متفق عليه، نصاً كان، أو إجماعاً، أو قياساً خفياً إذا وقع في مقابلة قياس تَسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على الدليل من غير مقابلة. فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف(٣).

نتيجة هذه الأقوال:

حينما نَستعرض الأقوال المتقدمة في تعريف الاستحسان نجد أنها ترجع في الجملة إلى:

١ ـ القول بالهوى والتشهي.

---

(١) أخرجه البخاري ٤/٣٥٥ في السلم: باب السلم في كيل معلوم، وباب السلم في وزن معلوم، وباب السلم إلى أجل معلوم، ومسلم (١٦٠٤) في المساقاة: باب السلم، والترمذي (١٣١١)، وأبو داود (٣٤٦٣)، والنسائي ٧/٢٩٠، وابن ماجه (٢٢٨٠) بلفظ: «من أسلف فليسلف»..... والسلم والسلف واحد.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٣) «فتح الغفار» ٣/٣٠.

٢ ـ قول يَنقدح في نفس المجتهد لا يستطيع التعبير عنه.

٣ ـ العمل بأقوى الدليلين.

فالأول: صريح في العمل بما ذَمّه الله من اتباع الهوى، والقول في الدين بالتشهي، وهذا لم يقل به أحد من الأئمة.

والثاني: ما من إنسان يُريد الهرب من تحقيق المسألة والمناظرة فيها إلا وجد سَبيلاً إلى ذلك.

والثالث: محل وفاق بين المسلمين.

ولذلك تجد الأصوليين الذين نَقلنا عنهم قريباً يردون بعض التعريفات ويقولون بالأخرى، ويعتبرون الخلاف في الاستحسان خلافاً لفظياً. فمرجع العمل به العمل بالأدلة التي يستند إليها، والنافون له يقولون بها.

وعلى هذا: ليس الاستحسان أصلاً مستقلاً، وليس خارجاً عن الأدلة، ولا يصح القول به بدون دليل، وإذا كان مُستنداً إلى دليل، فالحجة في مستنده، والخلاف الناشىء بسببه راجع إلى الاختلاف في النظر والاستدلال وقوة الشبه، والتحقيق في المعارضة، والترجيح بين الأقيسة والأدلة، واستثناء مسألة من أصل عام، وما إلى ذلك[١].

قال الشوكاني بعد أن سَرد مجموعة مما قيل في تعريف الاستحسان: فعرفت بمجموع ما ذكرنا: أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لافائدة فيه أصلاً؛ لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة، فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها، فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها أخرى[٢].

وقال التفتازاني في حاشيته على «شرح العضد»: وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دَليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة[٣].

---

(١) «الاعتصام» ٢/١٣٦ ـ ١٦٣.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤١.

(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٩.

وقال القَفّال: إن كان المراد بالاستحسان ما دَلّت الأصول عليه بمعانيها، فهو حسن لقيام الحجة به، وقال: فهذا لا ننكره ونقول به[1].

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٤١.

أمثلة على الاستحسان

ذكر العلماء جملة من الأمثلة التي قيل فيها بموجب الاستحسان، سأورد بعضاً منها، وأبين وجه ذلك:

١ ـ القَول بطهارة سُؤر سِباع الطير استحساناً، وذلك أن الأصل قياسه على سؤر سباع البهائم. وسؤر سباع البهائم نَجِس، إلا أن النجاسة في سؤر سباع البهائم حصلت بمجاورة رطوبات لعابها، بخلاف الطير، فإنه يشرب بمنقاره، وهو طاهر، وهذا أمر خَفي، إلا أنه قوي، فيقدم على القياس الجلي الأول، وهو إلحاقه بسؤر سباع البهائم، ولخفائه قيل بطهارته استحساناً.

٢ ـ وقد مثل له أيضاً: بما إذا قبض أحد الدائنين بعض ثمن المبيع الذي بيع صفقة واحدة، فإن لشريكه حقاً فيه، وله أن يطالبه بحصته من المقبوض، فإذا هلك المقبوض في يد القابض، فإنهم قالوا: يهلك من حصته استحساناً، وإن كان القياس أن يهلك من حساب الاثنين.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن التالف عليهما، لأن كلاً من الشريكين وكيل عن الآخر، ويده يد أمانة، فيكون الهالك على حساب الاثنين.

٣ ـ ومن أمثلته أيضاً: الوصية لشخص بجزء شائع في التركة قبله الموصى له بعد الوفاة، فهل يكون شريكاً للورثة أو غريماً؟

اختلف العلماء: فمنهم من ألحقه بالشريك، ومنهم من ألحقه بالغريم، ويظهر الأثر فيما لو هلك بعض التركة قبل قسمتها، فمن ألحق الموصى له بالشريك، وقال: إن شبهه به أقوى، جعل الهالك على الجميع، ومن ألحقه

بالغريم، وقال: إن شبهه به أقوى؛ لأن في ذلك تحقيق غرض الموصي باعطائه قدراً معيناً من المال، جعل الهالك من حق الورثة، فنرى كلاً من الفريقين عند تعارض القياسين قد رجح قياساً على قياس، وهذا هو معنى الاستحسان على أنه عمل المجتهد بأقوى الدليلين في نظره، والأخذ بأحد القياسين دون الآخر(١).

٤ ـ ومن الأمثلة أيضاً: ما قيل في استحسان شراء المصحف، وكراهة بيعه، فمن كره بيعه استحساناً. قال: إن بيعه علامة على الزهد فيه، والرغبة في الثمن، ومن لم يكره بيعه، قال: في بيعه تمكين للاستفادة منه وتيسيرها، ونشره بين الناس طباعة وبيعاً.

(١) «أسباب اختلاف الفقهاء» للخفيف: ٢٣٥ ـ ٢٤١.

آراء العلماء في القول بالاستحسان

تقدم خلاف الأصوليين في تعريف الاستحسان، والنتيجة المستخلصة من أقوالهم فيه، وأن خلافهم خلاف لفظي، وسنشير هنا إلى اختلافهم في القول به، ثم نذكر ملخص أدلة القائلين بالاستحسان، وما أجيب به عليها، وبعد ذلك ننتقل إلى آراء الحنابلة، وما نقل عنهم في المسألة.

أ ـ القائلون به:

ينسب القول به إلى الحنفية والحنابلة.

ب ـ المعارضون للقول به:

أنكر الاستدلال بالاستحسان والقول به المالكية والشافعية، وينقل عن الشافعي: من استحسن فقد شرع، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب، ونسب المحلي القول بالإنكار للحنابلة، وتعقب ابن الحاجب في قوله: إن الحنابلة قالوا به[١].

(١) «حاشية البناني مع شرح المحلي على متن جمع الجوامع» ٢/٣٥٢.

الاستحسان عند الحنابلة

تقدّم أن الحنابلة ممن يقولون بالاستحسان، وإن كان المحلي في شرحه على جمع الجوامع أنكر ذلك. وإذا تتبعنا كتب الأصول التي ألفها الحنابلة، نجد أنهم ينهجون نَهج غيرهم من كتاب الأصول في البحث في الاستحسان تعريفاً وتحريراً لمحل النزاع، ومناقشة للأدلة والشبه، ويقولون: إن أحمد رحمه الله قال بالاستحسان، وفيما يلي سنعرض لمشاهير علمائهم في هذا الفن، ونرى ما نقلوه عن أحمد في المسألة، ومن ثمّ نستخلص رأيه في الاستحسان:

أ ـ القاضي أبو يعلى:

ذكر القاضي أن أحمد أطلق القول بالاستحسان في مسائل، وذكر منها: قوله في رواية صالح في المضارب، إذا خالف المضارب، فاشترى غير ما أمره به صاحب المال: إن الربح لصاحب المال، وللمضارب أجرة مثله، ما لم يحط الربح بأجرة مثله. وقال: كنت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال، ثم استحسنت.[1] وقوله في رواية الميموني: أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث أو يجد الماء. وقوله في رواية المروذي: يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها، فقيل له: كيف نشتري ممن لا يملك؟ فقال: القياس كما تقول، ولكن هو استحسان.

واحتج بأن أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم رخصوا في شراء

---

(١) لعل المراد: ثم استحسنت أن يكون الربح بينهما، ولعل معنى العبارة السابقة: «ما لم يحط الربح بأجرة مثله»: ما لم يكن الربح أقل من أجرة المثل، فيكون حينئذٍ بينهما.

المصاحف وكرهوا بيعها، وهذا يشبه ذلك.

وقوله في رواية بكر بن محمد[1] فيمن غصب أرضاً فزرعها: الزرع لِرَبِّ الأرض، وعليه النفقة، وليس هذا بشيء يوافق القياس، أستحسن أن يدفع إليه نفقته.

ثمّ ذكر القاضي رواية أبي طالب أنّ أحمد قال: أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئاً خلاف القياس، قالوا: نَستحسن هذا، وندع القياس، فيدعون الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه. وقال: ظاهر هذه الرواية: إبطال القول بالاستحسان. وذكر خلاف الحنفية والشافعية في القول بالاستحسان، ثم بَيَّن صحة عبارة الاستحسان والغرض منها، واستدلّ على صحتها بوجود استعمالها من الكتاب والسنّة، وإطلاق علماء السلف، ومثل لذلك، وقال عن الغرض في إطلاقها أنه: ترك الحكم إلى حكم هو أولى منه. وقيل: هو أولى القياسين، وذكر أن الحجة التي يرجع إليها في الاستحسان: الكتاب تارة، والسنّة أخرى، والإجماع ثالثة، ومثّل لكل قسم. ثمّ بيّن الفرق بين التشهي والاستحسان، بأن الشهوة لا تتعلق بالنظر والاستدلال، فهي لا تختص بمَن كمل عقله، وعرف الأصول وطرق الاجتهاد في أحكام الشريعة، وأمّا الاستحسان: فإنه مختص بالنظر والاستدلال.

وقال أخيراً: قد بيّنا أن الاستحسان قول بحجة، وأنه أولى القياسين، إلاّ أنهم سَمّوه استحساناً، ليفصلوا بهذه التسمية بينه وبين ما لم يكن معدولاً إليه، لكونه أولى ممّا عُدِل إليه عنه. فإن قيل: فإذا كان الاستحسان أقوى الدليلين، فيجب أن يكون مذهبكم كله استحساناً، لأن كل مسألة فيها خلاف بين الفقهاء، فإنه قد ذهبتم فيه إلى أقوى الدليلين عندكم. قيل: الاستحسان أقوى

(١) بكر بن محمد، النسائي الأصل، أبو أحمد، البغدادي المنشأ، ذكره الخلال وقال: كان أبو عبدالله يقدمه ويكرمه، وعنده مسائل كثيرة سمعها من أحمد. «طبقات الحنابلة» ١/١١٩، «المنهج الأحمد» ١/٢٧٨.

الدليلين، فيما حكمنا بصحة كل واحد من الدليلين، والمسائل التي وقع الخلاف فيها بين الفقهاء لا نحكم بصحة أدلّة مخالفنا، بل نعتقد فسادها. فلهذا لم يطلق اسم الاستحسان على جميع ذلك.(١)

وبهذا يتضح أن القاضي يقول بالاستحسان، وينتصر له، ولكنه استحسان بحجة وبدليل، لا بمجرد الهوى والتَّشهي، أمّا قوله على كلام أحمد في رواية أبي طالب: إن ظاهر هذا إبطال القول بالاستحسان. فَغير مُسلّم، فإن كلامه يدل على أنه لا يجوز القول بالاستحسان دون دليل، ولا يُترك مقتضى الدليل الثابت لمجرد الهوى، ولذلك قال: وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه.

ب ـ ابن عَقيل:

وأبو الوفاء ابن عَقيل في كتابه «الواضح» تحدَّث عن الاستحسان، وذكر أن أحمد رحمه الله نَصَّ عليه، وسرد بعض المسائل التي قال أحمد فيها بالاستحسان، وهي ما سبق أن ذكرها القاضي في «العدة». وواضح من استدلاله للقول بالاستحسان، رأيه فيه، وأنه مع القائلين به، وقد قسم الاستحسان إلى ثلاثة أقسام، فقال في ذلك: وجُملة ذلك أنه ثلاثة أقسام:

أحدها: ترك القياس لدليل أقوى منه، فهذا نقول به، وهو صحيح.

والثاني: ترك القياس لغير دليل، فهذا لا يجوز لأحد أن يذهب إليه، لأنه مُجرّد هوى النفس واستحسانها.

والثالث: تَركُ القياس للعرف والعادة، فها هنا يتصوّر الخلاف.

ثمّ استدلّ على أن القياس لا يُترك للعرف والعادة، لأنه أقوى منها.(٢)

---

(١) «العدة» ورقة: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٢) «الواضح» ورقة: ١٤٣ وما بعدها.

ج ـ أبو الخطاب:

وأبـو الخـطاب في كتـابـه «التمهيـد» ذكـر أن أحمـد قـد أطلق القـول بالاستحسان في مواضع، وذكر شيئاً منها مما ذكره القاضي فيما نقلناه عنه قريباً، ثم ذكر رواية أبي طالب عن أحمد في أصحاب أبي حنيفة، ومخالفتهم القياس لـلاستحسان، وتعقّب شيخـه أبا يَعـلى في قولـه: ظاهـر هذا إبـطال القـول بالاستحسان.

قال في ذلك: قال شيخنا: هذا يدلّ على إبطال القول بالاستحسان، وعندي أنه أنكر عليهم الاستحسان من غير دليل. ولهذا قال: يتركون القياس الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان، فلو كان الاستحسان عن دليل ذهبوا إليه لم ينكره، لأنه حق أيضاً. وقال: أنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه، معناه أني أترك القياس بالخبر، وهذا هو الاستحسان بالدليل.(١)

وقد ذكر الخلاف في حد الاستحسان، ومالَ إلى التعريف القائل: بأن الاستحسان العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه. لأنـه لم يرد لفظه إلاّ في أنه ترك القياس للاستحسان، فأمّا في ترك دليل آخر، فلم يرد، ثم سرد الأقوال في حده، ومَن قال بها، ومَثّل لها.

وقال عن معناه: إن بعض الأمارات قد تكون أقوى من القياس فيُعدَل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجع إلى تخصيص العلة. ثم ذكر أن استحسان النفس بغير دليل لا يليق بأهل العلم.(٢)

د ـ أبو البركات:

وأبو البركات في «المسوّدة» يختار: أن الاستحسان هو ترك القياس الجَلي لدليل أقوى منه، سواء أكان نصاً، أم قول صحابي، وذكر أن الحنفية يوافقوننا

(١) «التمهيد» ورقة: ١٦٨.

(٢) نفس المصدر ورقة: ١٦٩، وانظر «المسودة»: ٤٥٢.

في أن قول الصحابي فيما لا يجري فيه القياس يعتبر توقيفاً. وقال: إنهم يوافقوننا في الاستحسان.

قال بعد أن ذكر خلاف أصحاب المذاهب في الاستحسان: ويحتمل عندي أن يكون الاستحسان ترك القياس الجلي وغيره، لدليل نص من خَبر واحد أو غيره، أو ترك القياس، لقول الصحابي فيما لا يجري فيه القياس. وذكر أن هذا ظاهر كلام أبي الخطاب في الهداية.(١)

هـ ـ ابن تَيمية:

وحينما نتتبع كلام ابن تيميّة عن الاستحسان نجد أنه يجعله قسمين:

١ ـ الاستحسان بمجرد الرأي، وهذا يرده، ويعتبر القول به شرعاً في الدين بما لم يأذن به الله، ويعتبر كل استحسان خالفَ النص بالرأي استحساناً باطلاً، لا يجوز القول به ولا اعتباره.

ولما تَكلّم عن خلاف علي وزَيد رضي الله عنهما في ميراث ولد الأم مع الأشقاء نقل قول العنبري: القياس ما قاله علي، والاستحسان ما قاله زيد.

ثمّ علّق عليه بقوله: وقول القائل: هو استحسان، يقال: هذا استحسان يخالف الكِتاب والميزان، أي: أنه لا يرى الاستحسان في مخالفة النص.(٢)

٢ ـ الاستحسان لدليل: وهو العدول عن القياس لما هو أقوى منه، وهذا القسم يقول به ابن تيميّة، بل هو يوافق رأيه، ورأي الحنابلة في ترك القياس عند وجود النص، ولذلك شَنَّع على مَن يطرد الأقيسة ـ وإن كانت مخالفة للنصوص ـ وبين خَطأهم في أكثر من موضع، وقال: إن مخالفة القياس للنص هو الذي يسميه الفقهاء بالاستحسان. قال في ذلك: فنجد القائلين بالاستحسان الذين تركوا فيه القياس لنص خيراً من الذين طردوا القياس وتركوا النص.(٣)

---

(١) «المسودة»: ٤٥١.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٣١/٣٣٩ ـ ٣٤٢.

(٣) نفس المصدر ٤/٤٦.

وفي «المسودة»: رَوى عن أحمد مسائل قال فيها بالاستحسان، ونَقل جملة من تفسيرات الاستحسان، وأن مردّ القول به إلى ترجيح أحد الدليلين على الآخر، ولم يعترض على شيء من ذلك.

قال بعد أن انتهى من كلام الحلواني: قلت: وهذا الكلام منه يقتضي أن الاستحسان ترجيح أحد الدليلين على الآخر، وهذا معنى قول القاضي، ولفظ الاستحسان يؤيد هذا، فإنه اختيار الأحسن، وإنما يكون في شيئين حسنين، وإنّما يوصف القول بالحسن إذا جاز العمل به لو لم يعارض، ثمّ رأيت هذا الذي ذكره الحلواني قد ذكره القاضي بعينه.

فالاستحسان عنده ـ القاضي ـ أعمّ مما هو عند أبي الخطاب، فتارة يقول: هو أقوى القياسين، وليس بعام، فإنه ذكر الاستحسان بالكتاب والسنّة والإجماع، كشهادة أهل الذمة، والزرع في أرض الغير، وإسلام النقدين والموزونات، وتارة يقول: هو أقوى الدليلين، وهذا أعمّ منه. وقول أبي الخطاب: دليل أقوى من القياس الذي عارضه.(١) اهـ.

و ـ ابن قُدامة:

والموفق رحمه الله في «الروضة» سَلك مسلك الغزالي في تقسيم الاستحسان والاستدلال له، ونَقل عن القاضي يعقوب(٢) أن مذهب أحمد: القول بالاستحسان، وبيّن أن المراد بذلك ترك حكم إلى حكم أولى منه. وأن ذلك لا ينبغي إنكاره، ومردّ الخلاف فيه للتسمية فقط.

قال في ذلك القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن نترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر. وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى.(٣)

---

(١) «المسودة»: ٤٥١ ـ ٤٥٢، وانظر «العدة» ورقة: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٢) هو يعقوب العكبري، من أصحاب أبي يعلى، أثنى عليه ابن عقيل والسمعاني، وقرأ عليه عامة الحنابلة ببغداد، توفي سنة (٤٨٦) هـ. «طبقات الحنابلة» ٢/٢٤٦

(٣) «روضة الناظر» ١/٤٠٨.

ز ـ الطوفي:

والطوفي في كتابه «شرح مختصر الروضة» تكلّم على الاستحسان على طريقة الأصوليين، تعريفاً وتقسيماً واستدلالاً. واختار من تعريفاته أنه: العدول بحكم المسألة عن نَظائرها لدليل شَرعي خاص، وذكر أن القول به على هذا هو مذهب أحمد رحمه الله، ونقل عن ابن المعمار من الحنابلة قوله: إن لأحمد قولين في الاستحسان، ولكنه يرجح اعتباره، والقول به. قال بعد أن نقل كلاماً عن بعض الحنفية: قلت: وهكذا حكى ابن المعمار البغدادي من أصحابنا، قال: الاستحسان حجة عند أبي حَنيفة، وفي كونه حجة عند أحمد قولان، وحقيقته: أنه ترك قياس إلى قياس أقوى منه. ثمّ قال بعد: ومُقتضى كلام أحمد أن الاستحسان هو العدول عن موجب القياس إلى دليل أقوى منه. قلت: يرجع حاصل الأمر إلى أن الاستحسان أخصّ من القياس من وجه، وأعم منه من وجه آخر...(١).

ح ـ الفتوحي:

والفتوحي في «شرح مختصر التحرير» ذكر الاستحسان، ونقل عن ابن مُفلح قول أحمد به في مواضع، وأشار إلى ما روي عن أحمد في إنكاره، وأنه قال: الحنفية تقول: نستحسن هذا وندع القياس، فتدع ما تزعمه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه. وذكر قول القاضي على هذه الرواية بأنها تدل على إبطال الاستحسان، وقول أبي الخطاب: بأنه أنكر ما لا دليل عليه. وأن معنى: أذهب إلى ما جاء ولا أقيس، أي: أترك القياس بالخبر، وهو الاستحسان بالدليل.(٢)

ط ـ ابن بدران:

وابن بدران في «المدخل» لم يزد على ما تقدّم من كتب الحنابلة وغيرهم.(٣)

---

(١) «شرح مختصر الروضة» ٣/٢٠١ ـ ٢٠٢.
(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٧.
(٣) «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٥.

النتيجة من أقوال الحنابلة:

الأقوال المتقدّمة، هي أقوال مَشاهير الحنابلة وأئمتهم في الأصول. وعند استعراضنا لها، ولما قالوه في مبحث الاستحسان، نستخلص النقاط التالية:

١ ـ أن جمهورهم قد اختار من تَعريفاته أنّه: ترك القياس لدليل أقوى منه، وإن اختلفت عبارتهم فيه، فمنهم من يقول: العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه. ومنهم مَن يقول: هو أقوى القياسين. ونحو ذلك.

٢ ـ أنهم جميعاً ـ بناء على هذا التعريف ـ يقولون بالاستحسان، ويعتبرونه وينصون على أنه مذهب أحمد، وينقلون عنه صوراً قال فيها بالاستحسان بناء على ذلك.

٣ ـ وإذا كان كذلك، فَليس بدليل مُستقلّ. ولكنه من باب ترجيح الأدلة بعضها على بعض، كما ذكر ذلك ابن تَيميّة رحمه الله فيما نقلناه عنه.

٤ ـ أنهم حينما يذكرون الاستحسان بالتشهي، أي: بدون دليل، يردونه. ويعتبرونه تشريعاً بما لم يأذن به الله.

٥ ـ وهم بما تقدّم لم يخالفوا غيرهم من العلماء، فالجميع مُتفقون على القول بالاستحسان ما دام العدول عن دليل لدليل أقوى منه.

٦ ـ والرواية التي نُقلت عن أحمد في إنكار الاستحسان لَيست صريحة في إنكاره، ومع ذلك، فقد حَملها أبو الخطاب على إنكار الاستحسان الذي لا دليل عليه، كما ذكره في «التمهيد»، ونقله عنه الأصحاب في كتبهم.

وبذلك تسلم القاعدة الأصلية، وهو أن أحمد يقول بالاستحسان ما دام تركاً للقياس لدليل. وقد صَرح في رواية أبي طالب التي قيل: إن ظاهرها إنكار الاستحسان، حيث قال: إنه يترك القياس ويعمل بالخبر. وهذا يَتمشى مع أصوله في تأخير القياس عن النصوص، وجعله آخر الأصول، بحيث لا يلجأ إليه إلاّ عند الضرورة.

الأدلّة

يستدل القائلون بالاستحسان بأدلة منها:

١ ـ قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥].

ووجه الدلالة: أن النص يأمر بترك البعض واتباع البعض بمجرد كونه أحسن، وهذا هو معنى الاستحسان، فدل ذلك على وجوب العمل به.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن المراد بالأحسن: الأظهر والأولى عند التعارض، ثم ما الدليل على أن ما صاروا إليه هو أحسن ما أنزل إليهم؟ مع أن أحسن ما أنزل إلينا هو الكتاب والسنة.

٢ ـ قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ما رَآهُ المسلِمونَ حَسَناً فَهو عِندَ اللّهِ حَسَن»(١):

ووجه الدلالة: أن النص يثبت الحسن عند الله لما يَستحسنه المسلمون. ولولا أن الاستِحسان حُجة لما كان عند الله حَسناً.

وأجيب: بأن المراد ما رَآه جَميع المسلمين، وهذا هو الإجماع. والإجماع حُجة قاطعة(٢).

٣ ـ وذكروا أيضاً من الأدلة: إجماع الأمة على استحسان دخول الحمام.

(١) هو من كلام ابن مسعود، وقد تقدم تخريجه في الصفحة (٣٦٦).
(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٩.

وشُرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير لزمان المكث، ومقدار الماء، والأجرة.

وأجيب: بأنه ليس الدليل هو استحسانهم، بل مُستفاد من أدلة أخرى، كعلم الرسول صلى الله عليه وسلم به، وإقرارهم عليه، أو بالعرف[1].

وقال المعارضون للقول بحجية الاستحسان: إنه لا توجد له حقيقة مستقلة، بل ترجع حقيقته إلى أدلة أخرى. قال ابن الحاجب: ولا يَتحقق استحسان مختلف فيه... ولو تَحقق، فلا دليلَ عليه، فوجب نَفيه لما علم من أن عدم العلم مدرك شَرعي لنفي الأحكام[2].

وقال المحلي: فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلاً للنزاع، فإن تحقق استحسان مختلف فيه، فمن قال به فقد شرع. كما قال الشافعي: من استحَسن، فقد شرع[3].

هذا ما ذكره المعارضون لدلالة الاستحسان، وسبق أن ذكرنا تحقيق القول في الاستحسان، وأنه لا خلاف فيه بعد أن سقنا تعريفات الأصوليين له، وأنه ليس أصلاً مستقلاً، ولا خارجاً عن الأدلة، وأن القول به قول بالدليل، ولذلك فأدلة الفريقين وخلافهم لم تلتق على محز واحد، فالقول بالتَّشهي والهوى لم يقل به أحد من عُلماء الأمة، والقول بموجب الدليل القوي لم يخالِف فيه أحد من العلماء.

ولذلك نُقل عن المعارضين لدلالته مَسائل كثيرة قالوا فيها بالاستحسان، منها: ما نُقل عن الشافعي أنه قال: أستحسن في المتعة: أن تكون ثَلاثين درهماً، وأستحسن: ثُبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، وأستحسن: ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يَده اليسرى بدل اليمنى، فقُطعت: القياس أن تُقطع يُمناه، والاستحسان ألا تُقطع[4].

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/١٥٩ ـ ١٦٠، «المستصفى» ١/١٣٨.
(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٨.
(٣) «حاشية البناني مع شرح المحلي على متن جميع الجوامع» ٢/٣٥٣.
(٤) «الإحكام» للآمدي ٤/١٥٧.

الفصل السادس

العُرف

تَعريفُ العُرف

معنى العُرف في اللغة:

مادة عرف في الأصل تدل على أمرين:

أحدهما: تَتابع الشيء مُتصلاً بَعضه ببعض.

والثاني: السكونُ والطمأنينة.

والعرْف بكسر العين وفَتحها وضَمها مع سكون الراء في الجميع، يُطلق على مَعانٍ أهمها:

١ ـ المَعرفة، ومِنه قولهم: ما عَرَفَ عرْفي إلاّ بأَخَرَة.

٢ ـ الصبر، ومنه قول الجمحي:

قُــل لابنِ قيسٍ أخي الـرُّقَيــاتِ   مــا أَحْسَن العُـرْفَ في المُصيبــاتِ

٣ ـ الرائحة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُدْخِلُهُمُ الجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ [محمد: ٦]. أي طَيَّبها.

٤ ـ مـا تعرفـه النفس وتطمئن إليـه، قال صـاحب اللسان: والعُـرفُ والعارِفَةُ، والمعروفُ ضِدُّ النُّكرِ، وهو كل ما تَعرِفه النَّفس من الخَيرِ وتَبْسَأ به[1]، وتطمئن إليه.

وقال: والمعروف كالعُرف، وقال ابن فارس: والعُرف: المعروف، وسُمي

---

(١) تَبْسَأ به: تأنس. «القاموس» ١/٨.

بذلك لأن النّفوس تَسكن إليه(١).

معنى العُرف في الاصطلاح:

ذكر العلماء له عدة تعريفات متقاربة، منها:

١ ـ ما عرفه به النسفي بقوله: العادة والعُرف ما استقرَّ في النفوس، وتلقته الطباع السليمة بالقبول(٢).

٢ ـ وقال عنه الجرجاني: ما استقرَّت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطِّباع السليمة بالقبول(٣).

٣ ـ واختار أبو سنة: أنه الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس، وعرفته وتحقق في قرارتها وألفته، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة(٤).

وعرفه الشيخ خَلاف بأنه: ما تعارف عليه الناس، وصار عندهم شائعاً، سواء كان في جميع البلدان، أو بعضها، قولاً كان أو فعلاً(٥).

وأرى: أن أمثل تعريف له أن يُقال: هو ما استقرت عليه نفوس الناس، وتلقته طباعهم السليمة بالقبول، وصار عندهم شائعاً، في جميع البلاد أو بعضها، قولاً كان أو فعلاً.

---

(١) «لسان العرب» ١٤١/١١، «معجم مقاييس اللغة» ٢٨١/٤، «القاموس» ١٧٣/٣.
(٢) «العرف والعادة في رأي الفقهاء»: ٨.
(٣) «التعريفات» للجرجاني: ١٣٠.
(٤) «العرف والعادة في رأي الفقهاء»: ٨.
(٥) «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٤٥.

الفرق بين العُرف والعادة

١ ـ من العلماء من لم يُفرق بين العُرف والعادة، بل اعتبرهما مترادفان.

قال ابن عابدين: فالعادة والعرف بمعنى واحد.

وقال خلاف: والعرف والعادة في لسان الشرعيين لَفظان مُترادفان مَعناهما واحد.

وكثير من الكتاب حينما يذكر العرف يقرنه بالعادة[١].

٢ ـ ومنهم من خَصَّ العرف بالقول، والعادة بالفعل، ويُفهم من كلام البخاري في «كشف الأسرار» أنه يفرق بينهما على هذا الأساس[٢].

٣ ـ ومنهم من يعتبر العادة أعمّ من العرف مطلقاً، حيث تطلق على العادة الجماعية **«العرف»** وعلى العادة الفردية، فيكون العرف أخص، والعادة أعم، إذ كل عرف عادة، وليس كل عادة عرفاً[٣].

---

(١) «العرف والعادة في رأي الفقهاء»: ٨، «مجموعة رسائل ابن عابدين» ٢/١١٤، «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٤٥.

(٢) «كشف الأسرار» ٢/٤١٥ وما بعدها.

(٣) «العرف والعادة»: ١٣، «المدخل الفقهي» للزرقاء ٢/٨٤١.

الفرق بين العُرف والإجماع

ذكر البعض فوارق بين العرف والإجماع، خلاصتها:

١ ـ أن العرف: يتكون من توافق غالب الناس على قول أو فعل، بما فيهم العامة والخاصة، والإجماع: لا يكون إلا من مجتهدي الأمة.

٢ ـ أن العرف: يتحقق بتوافق غالب الناس، ولا ينقضه مخالفة بعضهم، والإجماع: لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين.

٣ ـ أن الحكم الذي يستند إلى الإجماع، كالحكم الذي يستند إلى النص. لا مجال لتغييره. أما المستند للعرف، فيتغير بتغير العرف.

٤ ـ أن العرف: قد يكون فاسداً، كما لو تعارف الناس على أمر محرم مصادم للنص، بخلاف الإجماع(١).

(١) «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٤٦، «الأصول العامة» لمحمد تقي الحكيم ١/ ٤٢٠.

أقسام العرف

للعرف أقسام باعتبارات متعددة:

١ ـ عُرف قَولي، وعُرف عَملي:

أ ـ فالعُرف القولي: هو أن يتعارف قوم على إطلاق لفظ على معنى غير المعنى الذي وضع له أصلاً، بحيث يتبادر ذلك المعنى المتعارف عليه عند سماعه، دون قرينة(١). ومثاله: تعارف الناس على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى مع أنه موضوع لكليهما، وتعارفهم على إطلاق لفظ اللحم على غير السمك، مع أنه موضوع لما يشمل السمك أيضاً.

ب ـ العُرف العملي: وهو ما تعارف عليه الناس في أفعالهم دون أقوالهم، مثاله: تعارفهم على البيع بالتعاطي من غير صيغة، وتعارفهم على أن الزوجة لا تزف إلى زوجها، إلا بعد أن تقبض جزءاً من مهرها(٢).

٢ ـ عرف عام وعرف خاص(٣):

أ ـ فالعرف العام: ما تعارف عليه الناس في مختلف العصور، وقد مثل لذلك بدخول الحمام من غير تقدير لزمان المكث، والماء المستعمل، والأجرة، وعقد الاستصناع.

---

(١) «التقرير والتحبير» ١/٢٨٢، «الفروق» للقرافي ١/١٧١.

(٢) «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٤٥.

(٣) «الفروق» ١/١٨٨، «الأشباه والنظائر» لابن نجيم: ٩٣.

وقالوا: إن الحنفية في هذا يتركون القياس للعرف، ويخصصون به العام[1]. والواقع: أن مثل هذا ليس مستنده العرف وحده، بل إقرار الصحابة وقولهم في المسألة، أي: الإجماع عليها، أو جَرَيان العرف في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وإقراره له، كل ذلك دليل يُعتمد عليه في المسألة، لا مطلق عرف، وهذا لم يستقل به الحنفية وحدهم، بل قال به غيرهم، وإن اختلفوا في تسمية ما استندوا إليه.[2]

ب ـ والعرف الخاص: وهو ما ساد في بلد من البلدان، أو لدى طائفة من الناس، كالتجار أو الزراع، وهذا القسم ليس له قوة النوع الأول، ولكنه مما تختلف به الفتاوى والأحكام في المجال التطبيقي، وهذا فيما لانص فيه، وهو الذي يُعبر عنه بقولهم: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان.

٣ ـ عُرف صحيح وعُرف فاسد:

أ ـ فالصحيح: ما لم يعارض نصوص الشارع، أو ما شَهد له الشرع بالاعتبار في الجملة.

ب ـ والفاسد: ما يتعارفه الناس مما يخالف الشرع، ويصادم قواعده[3].

٤ ـ تقسيم الشاطبي: رحمه الله تعالى قسّم العوائد المستمرة على ضربين:

أ ـ عوائد شرعية: أقرها الدليل الشرعي أو نفاها. وقال عن هذا: إنه ثابت أبداً. ومَثّل له: بسائر الأمور الشرعية، كالأمر بإزالة النجاسات، وطهارة المتأهب للمناجاة، وستر العورة، فهذه لا تبديل لها، وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً، ولو صح مثل ذلك، لكان نسخاً للأحكام المستقرة، والنسخ بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم باطل.

---

(١) «مجموعة رسائل ابن عابدين» ١/١٨٦.

(٢) «الموافقات» ٢/٢٢٠.

(٣) «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٤٦ ـ ١٤٧.

ب ـ عوائد جارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي، وقال عن هذا: منه ما هو ثابت، وهو ما كان تابعاً لِفطَر الناس وغرائزهم، كشهوة الطعام والشراب والوقاع.

ومنه ما هو متبدل، وهذا:

١ ـ منه ما يكون متبدلاً في العادة، ويختلف بحسب البقاع، ككشف الرأس، فهو أمر مخل بالمروءة في بعض البلاد، غير مخل بها في بلاد أخرى.

٢ ـ ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتنصرف العبارة إلى معنى عند قوم غير المعنى الذي تنصرف إليه عند آخرين، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور.

٣ ـ ما يختلف في المعاملات، كما إذا كانت العادة عند جماعة قبض الصداق قبل الدخول، وعند آخرين العادة أن يقبض بعد الدخول.

٤ ـ ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف، كالبلوغ، فإنه يعتبر فيه عوائد الناس، من الاحتلام والحيض، أو بلوغ سن من يحتلم، أو من تحيض، وكذلك الحيض يعتبر فيه: إما عوائد الناس بإطلاق، أو عوائد لِدات المرأة، أو قراباتها.

٥ ـ ما يكون في أمور خارقة للعادة، كالبائل من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم، فالحكم يتنزل عليه على مقتضى عادته الجارية(١).

---

(١) «الموافقات» ٢/٢٧٩ ـ ٢٨٥.

شروط اعتبار العُرف وتحكيمه

ليس كل عرف أو عادة محكمة في نظر الفقهاء الذين يقولون بالعرف، وإنما اشترطوا لذلك شروطاً:

١ ـ ذكر صاحب «الفروق» أن العادة لا بدّ من تكرار استعمالها إلى غاية يصير المعنى المنقول إليه مفهوماً بغير قرينة، ويكون هو السابق إلى الفهم دون غيره[١]. ويرى ابن نجيم: أن التكرار الذي لا بدّ منه في العادة يختلف من حالة إلى أخرى. ونقل الخلاف في ثبوت العادة في باب الحيض بمرّة أو مرتين، وفي الكلب المعلّم إذا ترك الأكل ثلاث مرات.

٢ ـ أن تكون العادة مُطّردة أو غالبة[٢]، قال ابن نجيم: إنما تعتبر العادة إذا اطّردت أو غلبت، ولذا قالوا في البيع: لو باع بدراهم أو دنانير وكانا في بلد اختلف فيه النقود مع الاختلاف في المالية والرواج، انصرف البيع إلى الأغلب.

وقال السيوطي: إنما تعتبر العادة إذا اطّردت، فإن اضطربت، فلا. قال إمام الحرمين في باب الأصول والثمار: كل ما يتضح فيه اطّراد العادة، فهو المحكم، ومضمره كالمذكور صريحاً.

٣ ـ أن يكون العرف مقارناً أو سابقاً، أمّا المتأخر، فلا تحمل عليه الألفاظ. قال ابن نجيم: ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارئ، فلذا اعتبر العرف في المعاملات، ولم يعتبر في التعليق، فيبقى على عمومه، ولا يخصصه العرف[٣].

(١) «الفروق» ١/ ٤٠.

(٢) «الأشباه والنظائر»: ٩٤.

(٣) نفس المصدر: ١٠١.

وقال السيوطي: العرف الذي تحمل عليه الألفاظ، إنما هو المقارن أو السابق دون المتأخر(١)، وبين الشاطبي في «الموافقات»: أن العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار لا يصح أن يُقضى بها على قوم حتى يعرف أنها عادتهم، ويثبت ذلك، فلا يقضى على مَن مضى بعادة ثبتت متأخرة(٢).

٤ ـ أن يكون العرف عاماً لا خاصاً. قال ابن نجيم: هل يعتبر في بناء الأحكام العرف العام أو مطلق العرف، ولو كان خاصاً؟. المذهب: الأول. ثم ذكر أمثلة وفروعاً. وقال: والحاصل: أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره(٣).

وهذا الشرط ليس متفقاً عليه، فمذهب جمهور الحنفية اشتراطه، كما ذكره ابن نجيم، وكذا جمهور الشافعية. قال ابن حجر الهيثمي: إن اطّراد العرف في جهة لا يعوّل عليه، بناء على الأصح(٤).

ومن العلماء من لا يشترطه، قال السيوطي: العادة المُطّردة في ناحية، هل تنزل عادتهم منزلة الشرط؟ فيه صور. منها: لو جرت عادة قوم بقطع الحصرم قبل النّضج، فهل تنزل عادتهم منزلة الشرط حتى يصح بيعه من غير شرط القطع؟ وجهان، أصحهما: لا، وقال القفال: نعم(٥).

٥ ـ ألا يخالف دليلاً من أدلة الشرع، أو قاعدة من قواعده، ولهذا لا عبرة بالعرف عند وجود النص.

قال ابن نجيم: وفيما لا نص فيه من الأموال الربوية، يعتبر فيه العرف في كونه كيلاً أو وزناً. أمّا المنصوص على كيله أو وزنه، فلا اعتبار بالعرف فيه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله... إلى أن قال: وإنما العرف غير معتبر في

---

(١) نفس المصدر: ١٠٦.
(٢) «الموافقات» ٢/٢٢٠.
(٣) «الأشباه والنظائر»: ١٠٣.
(٤) «الفتاوى الكبرى» ٤/٥٧.
(٥) «الأشباه والنظائر»: ١٠٦.

المنصوص عليه[1].

والعرف حينما يخالف الكتاب أو السنّة، فهو مردود، وذلك كتعارف الناس على أمور كثيرة محرّمة بالنص، ومخالفتهم للنصوص فيها[2].

٦ ـ ألا يصرح المتعاقدان بخلافه، فلو صرّح المتعاقدان بخلاف العرف فلا يحكم العرف، قال ابن عبد السلام: كل ما يثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صح[3].

فالعرف يكون حجة إذا لم يكن مخالفاً لنص أو شرط لأحد العاقدين[4].

---

(١) نفس المصدر: ٩٤.

(٢) «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٦١.

(٣) «قواعد الأحكام» ٢/١٥٨.

(٤) «المدخل الفقهي» للزرقاء ٢/٨٧٥.

رأي جمهور العُلماء في العُرف

يرى كثير من الحنفية والمالكية: أن العُرف أصل من الأصول التي يستند إليها في الأحكام إذا لم يكن هناك نص. قال ابن نجيم: واعلم أن اعتبار العادة والعرف، يُرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً(١).

ونقل عن السَّرخسي في «المبسوط»: الثابت بالعُرف كالثابت بالنص(٢).

ومما اشتهر على ألسنة الفقهاء قولهم: المعروف عُرفاً كالمشروط شَرطاً.

ولقد ذكر ابن نُجيم هذه القاعدة، وفرّع عليها فروعاً، وأمثلة في كل ما لم يشترط في العقد وجرت العادة به، وتساءل هل يعتبر العرف شرطاً له أو لا؟ ورجح اعتبار ذلك. وبخاصة فيما جرت العادة بالتعامل به في البيع والشراء وعقود الارتفاق، ونحو ذلك(٣).

ومن العلماء مَن يعتبر العادة والعرف قاعدة من القواعد التي بني عليها الفقه، وقد اشتهر القول بأن العادة محكمة، قال المحلي: ومن مسائله أقلّ الحيض وأكثره(٤).

وقال القرافي: كلّ مَن له عُرف يحمل كلامه على عُرفه، كقوله عليه

---

(١) «الأشباه والنظائر»: ٩٣.

(٢) «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٦١.

(٣) «الأشباه والنظائر»: ٩٩ ـ ١٠١.

(٤) «شرح متن جمع الجوامع» ٢/٣٥٦.

الصلاة والسلام: «لا يَقْبلُ الله صَلاةً بِغَيْر طَهور»[1] يحمل على الصلاة في عرفه عليه الصلاة والسلام دون الدعاء. . . إلخ[2].

وقال أيضاً: أما العُرف، فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها.

ويقول ابن عابدين من الحنفية:

والعُــرفُ في الشـرعِ لــهُ اعتِبـارُ لِــذا عَليــه الحُـكم قَــد يُــدارُ

وذكر القرافي في كتابه «تنقيح الفصول»: أن أدلة مشروعية التصرفات تسعة عشر ذكرها، وعد منها العرف.

والزَّيْلَعي من الحنفية يقول استدلالاً لشرعية المضاربة: فإنه صلّى الله عليه وسلّم بُعث والناس يتعاملون بها، فتركهم عليها، وتعاملها الصحابة رضي الله عنهم.

والقرافي في «الذخيرة» يقول: بجواز الشرط في البيع إذا كان مُتعارفاً، لأن التعارف والتعامل حجة يترك به القياس، ويخص به الأثر.

ومذهب المالكية إجبار الزوجة على إرضاع وَلدها، أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. ويستثنى من ذلك الزوجة ذات القدر والشرف. وعلل القرطبي هذا الاستثناء بالعرف.

والفقهاء جميعاً يجيزون دخول الحمام من غير تعيين مُدّة المكث، وكمية الماء المستعمل، وتقدير الأجرة، وذلك لجري العادة بالتسامح في مثلها[3].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٤) في الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة، والترمذي (١)، وابن ماجه (٢٧٢) من حديث ابن عمر. وأخرجه أبو داود (٥٩)، وابن ماجه (٢٧١)، والنسائي ١/٨٧، ٨٨ من حديث أسامة بن عمير الهذلي، وأخرجه البخاري ١/٢٠٦، ٢٠٧ في الوضوء من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ»، ولفظ مسلم (٢٢٥): «لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»، وفي رواية للبخاري ١٢/٢٩٢ في الحيل، وأبي داود (٦٠): «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».

(٢) «الفروق» ١/٧٦.

(٣) «الإحكام» للآمدي ٤/١٥٧، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/٣٥٣، «أصول الفقه» لطه العربي: ٣٠٨.

العرف عند الحنابلة

الحنابلة كغيرهم من أصحاب المذاهب، يلاحظون العرف في كثير من فتاواهم وأحكامهم، وبخاصة في باب المعاملات، لأنهم يتوسعون فيها، ويعتبرون المعاني والمقاصد، ولا يقفون عند الألفاظ فقط، وفي صيغ العقود ينظرون كثيراً إلى ما تعارف عليه الناس، وفي الشروط في المعاملات والأنكحة يعتبرون المشروط عرفاً، كالمشروط شرعاً، ولذلك يُجرون العرف مجرى النطق.

يقول ابن القيّم في «إعلام الموقعين»: وقد أُجري العرف مجرى النطق في أكثر من مئة موضع: منها نقد البلد في المعاملات، وتقديم الطعام إلى الضيف، وجواز تناول اليسير مما يسقط من الناس من مأكول وغيره، والشرب من خَوابي السيل ومصانعه في الطرق، ودخول الحمام، وإن لم يقصد عقد الإجارة مع الحمامي لفظاً، وضرب الدابة المستأجرة إذا حَرنت في السير، وإيداعها في الخان إذا قدم بلدة، أو ذهب في حاجة، ودفع الوديعة إلى مَن جرت العادة بدفعها إليه من امرأة أو خادم أو ولد، وتوكيل لما لا يباشره مثله بنفسه، وجواز التخلي في دار مَن أذن له بالدخول إلى داره، والشرب من مائه، والاتّكاء على الوسادة المنصوبة. وأكل الثمرة الساقطة من الغصن الذي على الطريق، وإذن المستأجر للدار لمن شاء من أصحابه، أو أضيافه في الدخول والمبيت عنده، والانتفاع بالدار، وإن لم يتضمنه عقد الإجارة لفظاً اعتماداً على الإذن العرفي، وغسل الذي استأجره للبس مدة يحتاج فيها إلى الغسل. ولو وكل غائباً أو حاضراً في بيع شيء، والعرف قبض ثمنه ملك ذلك. ولو اجتاز بحرث غيره في الطريق، ودعته الحاجة إلى التخلي فيه، فله ذلك، إن لم يجد موضعاً سواه، لضيق الطريق أو لتتابع المارين فيه، فكيف بالصلاة فيه والتيمم بترابه!.

ومنها: لو رأى شاةَ غيرِه تموت، فذبحها حفظاً لماليتها عليه، كان ذلك أولى من تركها تذهب ضياعاً، وإن كان من جامدي الفقهاء مَن يمنع ذلك، ويقول: هذا تصرف في ملك الغير. ولم يعلم هذا اليابس أن عدم التصرف هنا هو الإضرار. ومنها: لو استأجر غلاماً، فوقعت الأكلة في طرفه، فيتعيّن أنه إن لم يقطعه سرت إلى نفسه فمات، جاز له قطعه، ولا ضمان عليه.

ومنها: لو رأى السيل يمرّ بدار جاره، فبادر بثقب حائطه، وأخرج مَتاعة فحفظه عليه جاز ذلك، ولم يضمن نقب الحائط.

ومنها: لو قصد العدو مال جاره، فصالحه ببعضه دفعاً عن بقيته، جاز له، ولم يضمن ما دفعه إليه.

ومنها: لو وقعت النار في دار جاره، فهدم جانباً منها على النار لئلا تسري إلى بقيتها، لم يضمن.

ومنها: لو باعه صُبْرَةً عظيمةً أو حطباً أو حجارة أو نحو ذلك، جاز له أن يدخل ملكه من الدواب والرجال ما ينقلها به، وإن لم يأذن له في ذلك لفظاً.

ومنها: لو جَذَّ ثماره أو حَصد زرعه، ثم بقي من ذلك ما يرغب عنه عادة، جاز لغيره التقاطه وأخذه، وإن لم يأذن فيه لفظاً.

ومنها: لو وجد هَدياً مُشعراً منحوراً، ليس عنده أحد، جاز له أن يقطع منه ويأكل منه.

ومنها: لو أتى إلى دار رجل، جاز له طرق حلقة الباب عليه، وإن كان تصرفاً في بابه لم يأذن له فيه لفظاً.

ومنها: الاستناد إلى جداره والاستظلال به.

ومنها: الاستمداد من محبرته. وقد أنكر الإمام أحمد على مَن استأذنه في ذلك.

وهذا أكثر من أن يُحصر، وعليه يخرج حديث عُروة بن الجَعد البارقي حيث أعطاه النبي صلّى الله عليه وسلّم ديناراً يشتري به شاة، فاشترى شاتين

بدينار، فباع إحداهما بدينار، وجاء بالدينار والشاة الأخرى[1]، فباع وأقبض، وقبض بغير إذن لفظي اعتماداً منه على الإذن العرفي الذي هو أقوى من اللفظي في أكثر المواضع، ولا إشكال بحمد الله في هذا الحديث بوجه ما. وإنما الإشكال في استشكاله، فإنه جار على محض القواعد كما عرفته[2]. ا. هـ

وفي اعتبار الشرط العرفي كاللفظي يقول أيضاً:

ومن هذا: الشرط العرفي كاللفظي. وذلك كوجوب نقد البلد عند الإطلاق، ووجوب الحلول، حتى كأنه مشترط لفظاً، فانصرف العقد بإطلاقه إليه، وإن لم يقتضه لفظه.

ومنها: السلامة من العيوب حتى يسوغ له الردّ بوجود العيب تنزيلاً، لاشتراط سلامة المبيع عُرفاً منزلة اشتراطها لفظاً.

ومنها: وجوب وفاء المسلم فيه في مكان العقد، وإن لم يشترطه لفظاً، بناء على الشرط العرفي.

ومنها: لو دفع ثوبه إلى مَن يَعرف أنه يغسل أو يخيط بالأجرة، أو عجينه لمن يخبزه، أو لحماً لَمن يطبخه، أو حباً لَمن يطحنه، أو متاعاً لَمن يحمله، ونحو ذلك ممن نصب نفسه للأجرة على ذلك، وجب له أجرة مثله، وإن لم يشترط معه ذلك لفظاً عند جمهور أهل العلم، حتى عند المنكرين لذلك، فإنهم ينكرونه

---

(١) أخرجه البخاري ٦/٤٦٤، ٤٦٥، في الأنبياء: باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية، فأراهم انشقاق القمر، وأبو داود (٣٣٨٤)، وابن ماجه (٢٤٠٢)، وأحمد ٤/٢٧٥، عن شَبيب ابن غرقدة، قال: سمعت الحي يتحدثون، عن عروة البارقي أن النبي ﷺ أعطاه ديناراً ليشتري به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار، فجاءه بشاة ودينار، فدعا له رسول الله ﷺ بالبركة في بيعه، فكان لو اشترى التراب ربح فيه. وإسناده صحيح، فإن شبيب بن غرقدة رواه عن أهل الحي وهم جماعة، ومثلهم تنتفي عنهم الجهالة، وقد قال مالك في القسامة: أخبرني رجال من كبراء قومه. وفي الصحيح عن الزهري: حدثني رجال عن أبي هريرة: «من صلى على جنازة فله قيراط». وأخرجه أحمد ٤/٢٨٦، والترمذي (١٢٥٨)، وابن ماجه (٢٤٠٢)، والبيهقي ٦/١١٢ من طريق الزبير بن الخريت، حدثنا أبو الوليد لِمازة بن زَبّار، عن عروة البارقي، وإسناده صحيح.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/٣٩٣ ـ ٣٩٤.

بألسنتهم، ولا يمكنهم العمل إلاّ به، بل ليس يقف الإذن عند هؤلاء وأمثالهم على صاحب المال خاصة، لأن المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض في الشفقة والنصيحة والحفظ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهذا جاز لأحدهم ضَمّ اللُّقطة، وينزل إنفاقه عليها منزلة إنفاقه لحاجة نفسه، لما كان حفظاً لمال أخيه وإحساناً إليه، فلو علم المتصرف لحفظ مال أخيه أن نفقته تضيع، وأن إحسانه يذهب باطلاً في حكم الشرع، لما أقدم على ذلك، ولضاعت مصالح الناس، ورغبوا عن حفظ أموال بعضهم بعضاً، وتعطّلت حقوق كثيرة، وفسدت أموال عظيمة، ومعلوم أن شريعة مَن بهرت شريعته العقول، وفاقت كل شريعة، واشتملت على كل مصلحة، وعَطّلت كل مفسدة، تأبى ذلك كل الإباء[1]. ا. هـ.

ويكثر تطبيق العرف لدى الحنابلة في مسائل الأيمان والحِنث فيها، فإن مرجعها عندهم إلى العرف[2].

وقد ذكر شارح «الكوكب المنير» بعد كلامه على الأدلة فوائد تشتمل على جملة من قواعد الفقه، قال عنها: تشبه الأدلة، وليست أدلة، لكن ثبت مضمونها بالدليل وصارت يُقضى بها في جزئياتها، كأنها دليل على ذلك الجزئي، وذكر منها العادة.

قال: ومن أدلة الفقه أيضاً: تحكيم العادة، وهو معنى قول الفقهاء: إن العادة محكمة، أي: معمول بها شَرعاً، لحديث يروىٰ عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، وهو: ما «رَآه المؤمنون حَسناً فهو عند الله حسن»[3] وقول ابن عطية في قول الله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وأْمُرْ بِالعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]: إن معنى العرف: كل ما عرفته النفوس مما لا تردّه الشريعة.

قال ابن ظفر في «الينبوع»: العرف ما عرفه العلماء بأنه حسن، وأقرَّهم

(١) نفس المصدر ٣/٣.
(٢) «القواعد» لابن رجب: ٢٩٥.
(٣) تقدم تخريجه في الصفحة (٣٦٦).

الشارع عليه. وكلّ ما تكرّر من لفظ: «المعروف» في القرآن نحو: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩]، فالمراد به ما يتعارفه الناس من مثل الأمر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمَنوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكتْ أَيْمَانُكم والَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاةِ الفَجْرِ وحينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِنَ الظَّهِيرَةِ ومِنْ بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاءِ ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَليهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُم عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ واللَّهُ عَليمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور: ٥٨]، فالأمر بالاستئذان ورد في الأوقات التي جرت العادة فيها بالابتذال ووضع الثياب، فابتنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه.

ومنها: قوله صلّى الله عليه وسلّم: «خُذي مَا يَكفِيك وَوَلدك بالَمعروفِ» (١).

وقوله صلّى الله عليه وسلّم لحَمْنَة بنت جَحش: «تَحَيَّضى في عِلم الله تعالى سِتاً أو سَبعاً، كما يحيض النِّساء، وكما يَطهرن لميقاتِ حَيضهنَّ وطُهْرِهنَّ» رواه الترمذي(٢) وصحَّحه الحاكم.

وحديث أمّ سَلمة: إن امرأةً كانت تُهراقُ الدم على عَهد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فاستفتَت لها أم سَلمة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال: «لتنظر عَدد الليالي والأيام التي كانَت تَحيضُهنّ من الشَّهر قَبل أن يُصيبها ذلك، فَلْتَتْرُك الصلاة»(٣) رواه أبو داود والنسائي.

ومن ذلك: حديث حِرام بن مُحَيِّصَة الأنصاري، عن البرَاء بن عازب: «إن

(١) أخرجه من حديث عائشة: البخاري ٤/٣٨٨ في البيوع، و٩/٤٤٤، ٤٤٥، في النفقات، ومسلم (١٧١٤) في الأقضية، وأبو داود (٥٣٥٢)، والنسائي ٨/٢٤٦.

(٢) برقم (١٢٨) في الطهارة من حديث حمنة بنت جحش، وأخرجه أبو داود (٢٨٧)، وأحمد ٦/٣٨١ و٣٨٢ و٤٣٩، وابن ماجه (٦٢٧)، والدارقطني ١/٢١٤، والبيهقي ١/٣٣٨، والطحاوي في «مشكل الآثار» ٣/٢٩٩، ٣٠٠، والحاكم ١/١٧٢، ١٧٣، وسنده حسن كما قال البخاري، وصححه أحمد، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) أخرجه مالك ١/٦٢، وأبو داود (٢٧٤)، والنسائي ١/١٨٢، وإسناده صحيح.

ناقةَ البراء دخلت حائطاً، فأفسدَت فيه، فَقضى النبي صلى الله عليه وسلم على أهلِ الحائِط حفظها بالنهار، وعلى أهلِ المواشي حِفظها بالليل»[١] رواه أبو داود. وهو أدل شيء على اعتبار العادة في الأحكام الشرعية، إذ بنى النبي صلى الله عليه وسلم التضمين على ما جَرت به العادة، وضابط كل حكم رتب عليه الحكم ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بَيت الصديق، وما يعد قبضاً، وإيداعاً، وإعطاء، وهدية، وغَصباً، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر. ومأخذ هذه القاعدة وموضعها من أصول الفقه من قولهم: الوصف المعلّل به قد يكون عرفاً، أي: من مُقتضيات العرف. وفي باب التخصيص وفي تخصيص العموم بالعادة[٢]ا. هـ.

وقد عقد ابن القيم رحمه الله فصلاً في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وبيّن في مطلع هذا الفصل: أن الشريعة مَبنية على مصالح العباد، فما كان مِن مصلحة فهي مُحصّلة له، وما كان من مَفسدة فهي نافية له، وأنها كلها عدل ورحمة. ثم ضرب أمثلة كثيرة على تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وأفاض في ذلك كثيراً[٣].

---

(١) حديث صحيح أخرجه مالك ٣/٢٢٠ في الأقضية، ومن طريقه أحمد ٥/٤٣٥، والطحاوي ٣/٢٠٣، والبيهقي ٨/٣٤١ عن الزهري، عن حرام بن سعد بن مُحَيِّصة، أن ناقة البراء... وإسناده صحيح، لكنه مرسل. وأخرجه موصولاً أبو داود (٣٥٧) في البيوع، وأحمد ٤/٢٩٥، والحاكم ٢/٤٨، والطحاوي ٣/٢٠٣ من طرق عن الأوزاعي، عن الزهري، عن حرام بن سعد بن مُحيّصة، عن البراء بن عازب، وإسناده صحيح، وتابع الأوزاعي على وصله عبدالله بن عيسى عند ابن ماجه (٢٣٣٢). وأخرجه أبو داود (٢٥٦٩) وابن حبان (١١٦٨)، وأحمد ٥/٤٣٦، والبيهقي ٨/٣٤١ من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن حرام، عن أبيه، أن ناقة للبراء... ولم يتابع عبد الرزاق أحد على قوله: «عن أبيه» فيما قاله أبو داود، وقال أبو عمر بن عبد البر: أنكروا عليه قوله فيه: «عن أبيه» فهي زيادة شاذة.

(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٣٩١ - ٣٩٢، ويظهر أن في العبارة سقطاً أو تحريفاً، فإن كانت كلمة: «وضابط كل حكم» مبتدأ، فأين خبره؟ وعلى كل فالمعنى واضح، وهو: أن ضابط ما رتب عليه حكماً ولم يحدد في الشرع ولا في اللغة؛ هو العرف.

(٣) «إعلام الموقعين» ٣/١٤ - ٧٠.

وذكر في موضع آخر أنه لا يجوز أن يفتي في الإقرار والأيمان، والوصايا وغيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، دون أن يعرف عرف أهلها، والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية، فمن لم يفعل ذلك ضَلَّ وأضل[1].

ومن هذا: يتبين أن الحنابلة كغيرهم من أصحاب المذاهب يعتبرون العُرف، ويلاحظونه بالصورة السابقة في مجالات التطبيق فيما تختلف فيه أعراف الناس وبيئاتهم، وأن ذلك ليس اختلافاً في الأحكام الشرعية، ولا أصل الخطاب. ويتبين أيضاً: أن العُرف والعادة ليس دليلاً مستقلاً من أدلة الأحكام، وإنما هو قاعدة من قواعد الفقه يظهر أثرها في المجال التطبيقي فقط.

وقد تعرض الإمام القاضي أبو يَعلى إلى العُرف والعادة عند كلامه على تخصيص العموم، وقد رأى أن اللفظ العام من الشارع لا يجوز تخصيصه بعادة المكلّفين لأن الحكم يتعلق باللفظ، فيجب القضاء به على جميع ما يصح أن يعبر عنه؛ ولأن النصوص الواردة جاءت لقطع العادات، ورفع الأمر الواقع، وقد أورد اعتراضاً خلاصته: أن الحنابلة يُخصِّصون الاسم بالعُرف، مثل الدابة. وأجاب عليه: بأن عُرف الاستعمال مقارن للفظ، فَيصير ذلك هو اللغة الجارية، ويكون معارضة عرف بعرف، لا تخصيص خَبر بعرف[2].

ونقل أبو البركات في «المسودة» عن أبي الخطاب: أنه لا يجوز تخصيص العموم بالعادات، وتعقبه بأن المسألة فيها تفصيل، خلاصته: أن الناس إذا كانوا على عادات في أفعالهم، فجاء الشرع بتحريم يَعمّها جميعاً، فهذا لا يجوز تخصيصه، أما إن كانت العادة في استعمال العموم، كأن يحرّم أكل الدواب، وعادة الناس تخصيص الدواب بالخيل، فهذا يحمل على العادة[3].

وقد ذكر أبو البركات: أنه رأى كلاماً للقاضي في الوصايا والأيمان، ذكر فيه

---

(١) المصدر السابق ٤/٢٣٨.
(٢) «العدة» ورقة: ٨١.
(٣) «المسودة»: ١٢٣.

تخصيص اللفظ العام بعادة المتكلم وغيره في الفعل، لا في الخطاب، وذكر أن كلام أحمد يدل عليه فيمن أوصى لقرابته، فإنه ينصرف إلى من كان يصله في حياته.

وقال أبو البركات أيضاً: وبحْثُ أبي الخطاب يدل على أنه فهم أنّا نخرج من العموم ما اقتضته العادة، وإنما الخلاف: أنّا نقصر العموم على العادة كما في لفظ الدابة. ثم عقد فصلاً لقصر العموم على العمل المعتاد زمن المتكلم، ومثل لذلك: بقصر أحمد لنهيه صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الدائم[1] على ما سوى المصانع المحدثة بعده[2].

والذي يظهر لي: أن هذا الكلام مُنصبٌ على تخصيص النصوص بعوائد الناس المستجدّة بعد زمن النبوة، وهذا محل خلاف بين الأئمة المحققين.

أما تخصيص العمومات التي تجري بين الناس في المحاورات والإقرارات والعقود والأيمان ونحوها، فقد قال به الحنابلة، كما مرَّ، وكتب الخلاف لديهم مليئة بهذا، وأن على الحاكم والمفتي ملاحظة عوائد الناس، وأعرافهم عند الأحكام والفتيا.

---

(١) أخرجه البخاري ١/٢٩٨، ٢٩٩، في الوضوء، ومسلم (٢٨٢) في الطهارة، وأبو داود (٦٩)، (٧٠) من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يغتسل منه». ورواه الترمذي (٦٨)، والنسائي ١/٤٩، وابن ماجه (٣٤٤) من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يتوضأ منه». وفي الباب عن جابر عند ابن ماجه (٣٤٣)، وعن ابن عمر عنده أيضاً (٣٤٥).

(٢) «المسودة»: ١٢٤ ـ ١٢٥.

أدلة اعتبار العُرف

القائلون بتحكيم العرف والعادة يستدلون بأدلة متداولة، منها:

أ ـ قول الله تعالى: ﴿خُذ العَفْوَ وأْمُرْ بِالْعُرْفِ وأعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، ووجه الاستدلال: أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بالعرف، وهو: ما تعارفه الناس، واستطابته نفوسهم، فالعمل به مقتضى الأمر(١). وقد استدل بالآية القرافي(٢) والطرابلسي(٣) على القضاء بموجب العرف والعادة. والاستدلال بها على العرف: أحد قولي المفسرين في معناها(٤).

ب ـ ومن السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ما رَآه المسْلِمونَ حَسَناً فهو عِند الله حَسَن»(٥).

ووجه الاستدلال بهذا الحديث عند من يَستدل به على حُجِّية العُرف: أن ما اعتاده المسلمون واستَحسنوه، وتلقته طباعهم بالقبول، فهو عند الله حسن، وما كان عند الله حَسناً، فهو مَشروع.

ويمكن مناقشة الاستدلال بهذين الدليلين، وإبداء بعض الملاحظات عليهما، ثم ذكر ما هو الأقوى من الأدلة في المسألة. فنقول:

أ ـ بالنسبة للآية: يرى كثير من المفسرين: أنها لا تدل على اعتبار العرف

(١) «العرف والعادة» لأبي سنة: ٢٣.
(٢) «الفروق» ٣/١٤٩.
(٣) «معين الحكام»: ١٦٠.
(٤) «أحكام القرآن» للقرطبي ٢/٨١٤، «فتح القدير» ٢/٢٦٦.
(٥) تقدم تخريجه في الصفحة (٣٦٦).
(٦) «الأشباه والنظائر» لابن نجيم: ٩٣، «الأشباه والنظائر» للسيوطي: ٩٩، «المبسوط» ١٢/٤٥.

وحُجّيته لما يأتي:

١ ـ أن الآية مَكية، والتشريع في مكة لم يُعنَ بالأحكام الفرعية العملية التي يحكم فيها بالعرف، وإنما الآية وردت في الحث على مَكارم الأخلاق.

٢ ـ سِياق الآية يدل على أن العرف المأمور به فيها، هو ما عُرِف في الشرع حسنه، وهذا ليس محل الاستدلال المذكور في هذا الباب.

٣ ـ لو كان المراد أعراف الناس وعاداتهم، لكان أمراً باعتبار عادات الجاهلية، والرسول صلى الله عليه وسلم جاء لتغييرها.

٤ ـ لو حكم الرسول صلى الله عليه وسلم في بعض المسائل بما يوافق أعراف الناس في ذلك الوقت، فدليله الوحي، لا أعراف الناس[١].

ب ـ أما حديث: «ما رآه المسلمونَ حَسناً فهو عِند الله حَسن» فيرد عليه ما يلي:

١ ـ أنه لم يثبت رَفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بل ثبت وَقفه على ابن مسعود رَضي الله عنه. قال العلائي: لم أجده مَرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً، ولا بسندٍ ضعيفٍ بعد طول البحث، وكثرة الكشف والسؤال، وإنما هو من قول عبدِالله بن مسعود رضي الله عنه مَوقوفاً عليه. أخرجه أحمد في مسنده[٢].

وقد ذكر الزَّيلعي له ثلاثة طرق، كلها موقوف فيها على ابن مسعود[٣]. وكذلك ذكر هذا ابن حزم[٤] والسخاوي[٥].

٢ ـ على فرض صحته، فلا دِلالة فيه على اعتبار العرف، ذلك أن قوله:

---

(١) «العرف وأثره في الشريعة والقانون»: ٦٦.
(٢) «الأشباه والنظائر» لابن نجيم: ٩٩.
(٣) «نصب الراية» ٤/١٣٣ ـ ١٣٤.
(٤) «الإحكام في أصول الأحكام» ٦/٧٥٩.
(٥) «المقاصد الحسنة» ص ٣٦٧، حديث رقم ٩٥٩.

«المسلمون» يشمل جميع المسلمين، فالمراد به إجماعهم، لا ما تعارفوا عليه. والإجماع دليل شرعي[1].

وبعد نقد الاستدلال بهذين الدليلين نُبيّن: أن اعتبار العرف في الشريعة الإسلامية، وبناء الأحكام عليه، وملاحظة عوائد الناس عند التطبيق، لم يكن ذلك دون مستند، بل إن هناك أدلة استند إليها العلماء حينما اعتبروا الأعراف، ولاحظوها عند تطبيق الأحكام.

والمتتبع للقضايا المحكوم فيها بموجب الأعراف، يجد أن العلماء استندوا في ذلك إلى واحد من الأمور التالية:

١ ـ السنّة التقريرية.

٢ ـ الإجماع العَملي.

٣ ـ المصالح المرسَلة.

٤ ـ النصوص المطلقة التي أحالت عليه.

١ ـ فالسنة التقريرية: المراد بها ما أقرَّه النبي صلى الله عليه وسلم من أعراف كانت سائدة في عهده، كإقراره لعقد السلم، والمضاربة، ونحوهما مما كان مَعروفاً لدى الناس في ذلك الوقت، ومثل قول جابر رضي الله عنه: كنا نَعزل والقرآن يَنزل[2].

ومن ذلك قول ابن القيم رحمه الله: إن العُرف يجري مجرى النطق فيما لا يحصر من الوقائع، وعليه يخرج حديث عُروة بن الجَعد البارقي، حيث أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم ديناراً يَشتري له به شاة، فاشترى شاتين بدينار، فَباع إحداهما بدينار، وجاء بالدينار والشاة الأخرى[3]، فباع وأقبض وقَبض بغير إذنٍ لفظي، اعتماداً منه على الإذن العُرفي الذي هو أقوى من اللفظ في أكثر المواضع[4].

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/١٥٩ ـ ١٦٠، «الإحكام» لابن حزم ٦/٧٥٩ ـ ٧٦٠.

(٢) أخرجه البخاري ٩/٢٦٦ في النكاح: باب العزل، ومسلم (١٤٤٠)، والترمذي (١١٣٧).

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة (٥٩٥).

(٤) «إعلام الموقعين» ٢/٣٩٤.

وكثير من الصور والوقائع لوحظت فيها الأعراف، وأقرها الرسول صلى الله عليه وسلم، فتكون السنة التقريرية سَنداً ودليلاً لاعتبار العرف، إلا أنه يجب التنبه: إلى أن الأحكام في مثل ذلك تكون ثابتة بالسنة التقريرية لا بالعرف.

٢ ـ وقد يستند العرف إلى الإجماع العملي، أي: يكون الدليل هو الإجماع، ويكون هو مستند اعتبار العرف وملاحظته في القضية، وذلك فيما إذا تعارف الناس في عصر من العصور على عمل، واستمروا عليه، ولم ينكر ذلك، ومن أمثلته: الاستِصناع: فقد عمل به الناس في سائر العصور من غير نَكير، فمستند الاستصناع: هو الإجماع على ما تعارف عليه الناس[١].

٣ ـ كذلك قد يتعارف الناس على أمر ويستمرون عليه، لأن مصالحهم تدعو إليه، فيصير عرفاً، له مستنده ودليله المصلحة، ومن ذلك ما فعله عمر رضي الله عنه من تنظيم الديوان، وأُعطِيات المسلمين، وكذلك إيجاد البريد وتنظيمه في العهد الأموي.

٤ ـ هناك نصوص جاءت في القرآن والسنّة فيها اعتبار للعرف، وهي من أقوى الأدلة التي يستند إليها العرف، ويستدل بها لاعتباره:

منها: قوله تعالى: ﴿وعَلَى المَوْلُودِ لَهُ رِزقُهُنَّ وكِسْوَتُهنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فتحديد الرزق والكسوة ونوعيتهما تابع للعرف. إذ قد أحال الله إليه[٢].

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِه، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيه رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللّهُ﴾ [الطلاق: ٧]، فتقدير النفقة للمرضع مَرجعه العرف غنىً وفَقراً[٣].

ومن السنّة: ما رواه الجماعة إلا الترمذي من حديث عائشة، حيث قال

---

(١) «بدائع الصنائع» ٣٢٢/٥.
(٢) نفس المصدر.
(٣) «تفسير الطبري» ٤٩٥/٢.

صلى الله عليه وسلم لهند: «خُذي أنتِ وبَنوك ما يَكفيكِ بالمعروفِ»(١).

فالحديث نص على اعتبار العرف في تَقدير النفقة، حيث لم يرد في تقديرها نص شرعي(٢).

ومن ذلك: أن السنة جاءت بأن: «مَن أَحْيا أرضاً مَيتة فَهي له»(٣)، ولم تحدد كيفية الإحياء، فكان ذلك مرده أعراف الناس، وما يعتبرونه إحياء(٤).

ومن ذلك: أن السنة جاءت بأن «البَيِّعان بالخِيار ما لَم يَتفرَّقا»(٥)، ولم تنص على ما يكون به التفرق، فقال العلماء: إن ذلك مرده العادة، فما عده الناس تفرقاً، فهو تفرق مُسقط للخيار(٦).

وقد استدل الشاطبي رحمه الله على اعتبار العادات بأدلة:

١ ـ أن الشارع اعتبر العادات، أي: رتب الأحكام على الأسباب

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٥٩٧).

(٢) انظر «فتح الباري» ٤/٣٣٩، «النووي على مسلم» ٢/٧ ـ ٨، «المغني» لابن قدامة ٨/١٩٩.

(٣) أخرجه من حديث سعيد بن زيد: أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذي (٣٧٧٨)، والبيهقي ٦/١٤٢، وسنده قوي كما قال الحافظ في «الفتح» ٥/١٤. وله شاهد من حديث عائشة عند الطيالسي ١/٢٧٧، والدارقطني: ٥١٧، والبيهقي ٦/١٤٢، وآخر من حديث سمرة عند أبي داود (٣٠٧٧)، والبيهقي ٦/١٤٢، وأحمد ٥/١٢ و٢١، والطيالسي ١/٢٧٧، وثالث عن عبادة عند أحمد ٥/٣٢٦، ٣٢٧، والطبراني كما في «المجمع» ٤/١٧٤، ورابع عن عبدالله بن عمرو عند الطبراني، وخامس عن أبي أسعد عند يحيى بن آدم في «الخراج» (٧٢٦)، وسادس عن رجل من الصحابة عند أبي داود (٣٠٧٤)، والبيهقي ٦/١٤٢، وأبو عبيد (٧٠٥) في «الأموال». وفي أسانيدها مقال، لكن يتقوى بعضها ببعض كما قال الحافظ في «الفتح» ٥/١٤، ١٥.

(٤) «الأم» للشافعي ٣/٣٦٥.

(٥) أخرجه من حديث حكيم بن حزام: البخاري ٥/٢١٤، ٢١٥ في البيوع، ومسلم (١٥٣٢)، وأبو داود (٣٤٤٥٩)، والترمذي (١٢٤٦)، والنسائي ٧/٢٤٤، ٢٤٥. وأخرجه من حديث ابن عمر: مالك ٢/٦٧١، والبخاري ٤/٢٧٦، ومسلم (١٥٣١)، والترمذي (١٢٤٥) وأبو داود (٣٤٥٤)، والنسائي ٧/٢٤٨، وأحمد ٢/٧٣ و١١٩، وابن الجارود (٦١٨)، والبيهقي ٥/٢٦٨ و٢٦٩، والطحاوي ٤/١٢. وأخرجه من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص: أبو داود (٣٤٥٦)، والترمذي (١٢٤٧)، والنسائي ٧/٢٥١، ٢٥٢.

(٦) «نيل الأوطار» ٥/٢١١، «المجموع» للنووي ٩/١٧٨، «المغني» ٣/٤٨٤.

العادية، وهو دليل على اعتبار العادات في التشريع، فمثلاً: العادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف عن المخالفة، وقد جاء التشريع بذلك، مما يدل على اعتباره للعوائد الجارية.

٢ ـ أن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق، يدل على اعتبار العادات المُطَّردة فيهم، فمطالبة جميع المكلفين بالصلاة مثلاً، لا اختلاف في ذلك بين عصر وعصر، لأن العادات التي بنىٰ عليها الشارع تكليفه مستقرة ممكنة في جميع العصور.

٣ ـ كون الشارع اعتبر المصالح، فلا بد أنه اعتبر العوائد، لأن كون التشريع على وزان واحد، دليل على جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم والمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للتشريع في العادات.

٤ ـ لو لم تعتبر العوائد، لأدى إلى تكليف ما لا يطاق[1]، لأن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً ومشقة، وهما مدفوعان بالنص.

(١) «الموافقات» للشاطبي ٢/٢٧١ ـ ٢٨٨.

الباب الخامس

القياس

الفَصل الأوّل

تعريفه ، حجيته في الجملة ، متى يُصار إليه

تعريفه

تعريفه:

القياس: مَصدر قاسَ، ومثله: القيس، ويقال: قِسْتُه، أَقوسُه، قَوساً، وقِياساً، وهو في اللغة: بمعنى التَّقدير، والمساواة، ومجموعهما.

ويختلف العلماء في نوع إطلاقه على هذه المعاني الثلاثة:

فيرى البعض: أنه حقيقة في التَّقدير، ومجاز في المساواة والمجموع.

ويرى البعض: أنه مشترك لفظي بين التقدير والمساواة.

ويرى فريق آخر: أنه مشترك لفظي بين المعاني الثلاثة.

والذي نميل إليه: هو ما رَآه المحقق الكمال بن الهمام، من أنه مُشترك معنوي[1].

وفي الاصطلاح ينقسم إلى قسمين:

١ ـ قياس العكس، وقال عنه الآمدي: إنه عبارة عن تحصيل نقيض حكم مَعلوم ما في غيره، لافتراقهما[2] في علّة الحكم. ومثاله: قياس وطء الزوجة على وطء الأجنبية في أن له أجراً في وطء زوجته، كما أن عليه وزراً في وطء الأجنبية، لتناقض العلّة بينهما. إذ هي في الأصل مخالفة الأمر، وفي الفرع امتثال الأمر.

٢ ـ قياس الطرد، وقد قيل فيه عدة تعريفات، نقلها الآمدي، واعترض

---

(١) «تيسير التحرير» ٣/٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) الصواب: لتنافيهما، فإن مجرد الافتراق في العلة والاختلاف فيها لا يوجب التناقض في الحكم.

عليها، وناقشها، ثم قال: والمختـار في حَدّ القيـاس أن يقال: إنـه عبارة عن الاستواء بين الفَرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل.

وقال عن هذا التعريف: وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض، عَرِيّة عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها.

ونرى أنه جانب الصواب في ذلك، لأن هذا التعريف مَشوبٌ بالانتقادات الآتية:

١ ـ أنّه يلزم عليه الدور المحال، ذلك أن الفَرع معناه المقيس، والأصل معناه المقيس عليه، وهما متوقفان على معنى القياس باعتبار أنه أصل الاشتقاق. والقياس متوقف عليهما باعتبار أنهما جُزءان من التعريف، فتوقّف كل منهما على الآخر، فلزم الدور المحال.

٢ ـ أنه غير جامع لأنه لا يشمل الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المنصوصة.

٣ ـ أنّه غير مانع من دخول غير القياس فيه، إذ يشمل مفهوم الموافقة، إذ فيه مساواة بين الضرب والتأفيف في العلّة المستنبطة من حكم الأصل، وهي الأذى، مع أن الحكم في الفرع، وهو الضرب، ليس ثابتاً بالقياس، بل بمفهوم الموافقة، وهو غير القياس، وإطلاق القياس عليه عند البعض إطلاق مجازي بدليل تقييده بالجلي.

وخير تعريف للقياس في نظرنا: هو ما اختاره المحقق الكمال بن الهمام في «التحرير» وهو: مُساواة محلٍ لآخر في علة حكم له شرعي لا تُدرَك من نَصِّه بمجرد فهم اللغة(١).

وقال ابن تيميّة في مسمى القياس: الناس في مُسمى القياس على ثلاثة أقوال:

(١) «الإحكام» للآمدي ٣/١٨٣ ـ ١٩٠، وانظر في تعريفه: «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٠٤، «المستصفى» ٢/٥٤، «فتح الغفار» ٣/٨، «تيسير التحرير» ٣/٢٦٣، «التحرير» لابن الهمام: ٤١٥ طبعة الحلبي.

أحدها: إنه حقيقة في التمثيل، مجاز في الشمول، وهو قول الغزالي وأبي محمد.

الثاني: العكس، وهو قول ابن حزم.

الثالث: إنه حقيقة فيهما، وهو الأصلح الذي عليه الجمهور، فإن القياس عند أصحابنا، والجمهور ينقسم:

إلى عقلي: وهو ما يكتفي فيه بالعقل، وإلى شرعي: وهو ما لا بدّ فيه من أصل معلوم بالشرع.

وكل من العقلي والشرعي، وكل ما يسمى قياساً ينقسم إلى: قياس تمثيل، وقياس شمول.

الأوّل: إلحاق الشيء بنظيره.

الثاني: إدخال الشيء تحت حكم المعنى العام الذي يشمله.

ثمّ كلّ منهما متصل بالآخر، لأنه لا بدّ بين المثلين من معنى مشترك يكون شاملاً لهما، ولا بدّ في المعنى الشامل لاثنين فصاعداً من تسوية أحد الاثنين بالآخر في ذلك المعنى، فالقياس ثابت فيهما، وهو التقدير والاعتبار والحسبان[1].

---

(١) «مجموع فتاوى ابن تيمية» ٢٥٩/٩، ولعل الدقة في التعبير تقتضي أن تكون العبارة الأخيرة هكذا: فالمساواة والتقدير ثابتان فيهما، وهذا هو معنى القياس، فيكون القياس حقيقة فيهما. هذا وينبغي ملاحظة أن المناطقة هم الذين يسمون القياس الشرعي بالتمثيل، والقياس المنطقي بالشمول، وأن هذا اصطلاح خاص بأهل المنطق.

حُجِّيَته

اختلف في القياس، هل هو دليل من أدلة الشرع يجب على المجتهدين استعماله لاستخراج الأحكام به، ويجب على الأمة جميعاً العمل بتلك الأحكام، أو لا؟

والخلاف في حُجيّة القياس في مقامين: في التعبد به عقلاً، وفي ورود ذلك شرعاً:

١ ـ أمّا التعبد به عقلاً، فقد قيل بإحالته، وقد قيل بوجوبه، وقد قيل بجوازه.

قال الآمدي: وهو قول الأئمة الأربعة، وأكثر الفقهاء والمتكلمين، وبه قال السلف من الصحابة والتابعين. وهو اختيار الآمدي.

٢ ـ وأمّا ورود التعبد به شرعاً: فالقائلون بجواز التعبد به عقلاً، اختلفوا في التعبد به شرعاً:

أ ـ فالجمهور على ورود التعبد به شرعاً، ووقوعه، والأكثر منهم على ثبوته بدليل السمع، ومنهم مَن قال: بدليل العقل، والقائلون بثبوته بدليل السمع، أكثرهم قال: إن دليله من السمع قَطعي. ومنهم مَن قال: إنه ظَني.

قال الغزالي: والذي ذَهب إليه الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم، وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم رحمهم الله وقوع التعبّد به شرعاً[1].

ب ـ وداود الظاهري، والقاشاني، والنّهرواني، ينكرون وقوع التعبد به

---

(١) «المستصفى» ٢/٥٦.

شَرعاً. وهم لم ينكروا ذلك بإطلاق، فما كان منصوصاً على علّته، قالوا به، وإن قيل: إن ذلك من دلالة اللفظ، وفَحوى الخطاب[1]، وهو معقول النص، أو ما يسميه الظاهرية بدليل ظاهر، ليس منطوقاً به لا يحتمل التأويل، كقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١] فمعقول هذا أن لأبيه الثلثين[2].

والقاشاني، والنهرواني، ممن أنكروا القياس، قد أَقرّا به لإجماع الصحابة، ولكنهم خَصّوه بموضعين:

أحدهما: أن تكون العلّة منصوصة.

والثاني: الأحكام المعلّقة بالأسباب.

وحاول الغَزالي إلزامهم بما أنكروه بواسطة ما أقرّوا به هنا، أو نفي إقرارهم نهائياً[3].

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/٢٧، «المستصفى» ٢/٦٩.

(٢) «المستصفى» ٢/٦٠.

(٣) نفس المصدر ٢/٧٠، «الإحكام» للآمدي ٤/٤١.

مذهب الإمام أحمد في القياس إجمالاً

تقدّم القول بأن الاحتجاج بالقياس هو قَول الجمهور. وقد عَدَّ الآمدي ممن قال بالتعبد بالقياس أحمدَ بن حنبل رحمه الله، فهل ما نُسب للإمام أحمد رحمه الله من القول بالقياس صحيح، وهل نقل عنه غير ذلك؟

هذا يستدعينا أن نستعرض بعض ما كتبه أصحابه، لنخلص بعد ذلك للنتيجة التي نراها في رأيه في القياس:

١ ـ ذكر أبو يَعلى في كتاب «العدة»: أن القياس العقلي حجة يجب القول به، والعمل عليه، وذكر أن أحمد رحمه الله احتجّ بدلائل العقول في مواضع فيما خرجه في الرد على الزنادقة والجهميّة، ونقل من ذلك مسائل، وقال: وهذا صريح من أحمد رحمه الله في الاحتجاج بدلائل العقول[١].

وقال فيما بعد: مسألة: القياس الشرعي يجوز التعبد به، وإثبات الأحكام الشرعية من جهة العقل والشرع، نص على هذا رحمه الله في رواية بكر بن محمد، عن أبيه قال: لا يستغني أحد عن القياس. وعلى الحاكم والإمام يرد عليه الأمر، أن يجمع لها[٢] الناس ويقيس ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح: أن قسِ الأمور، وقد استعمل هذا في كثير من مسائله. فقال في رواية ابن القاسم: لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة. وقد قال أحمد رحمه الله في رواية الميموني: يجتنب المتكلّم في الفقه هذين الأصلين:

(١) «العدة» ورقة: ١٦٣، وانظر «المسودة»: ٣٦٥.

(٢) هكذا في مخطوط «العدة»، ولعل الصواب: أن يجمع له.

المجمل، والقياس. وهذا محمول على استعمال القياس في معارضة السنّة، فإنه لا يجوز، وقد كشف عن هذا في رواية أبي الحارث، فقال: ما تَصنع بالرأي والقياس، وفي الحديث ما يُغنيك عنه؟!(1).

ويتضح من بحثه ومُناقشاته، أن أحمد رحمه الله يَرى الاحتجاج بالقياس، وأنه أصل من أصول الشريعة، وقد استعمله في أكثر من موضع، وأن ما نقل عنه في اجتنابه محمول على استعمال القياس في مُعارضة السنّة.

٢ ـ هذا ما ذكره القاضي في كتاب «العدّة»، فأمّا في كتاب «الروايتين والوجهين» فقد ذكر عن أحمد فيما إذا كانت العلّة مُستنبطة روايتين:

إحداهما: أنه لا يُردّ الفرع إلى الأصل، إلاّ إذا كان معنى الحكم مقطوعاً به.

والأخرى: أنه يُردّ ولو كان غير مقطوع به، أي: مُستنبط، قال في ذلك: إذا ثبت معنى الحكم مقطوعاً عليه بنص كتاب أو سُنّة أو إجماع، ردّ غيره إليه إذا كان معناه فيه، وهذا لا إشكال فيه، فأمّا إن كان معنى الأصل عرف بالاستنباط مثل علّة الربا في الزائد بكيل أو مَطعوم، فهل يجب ردّ غيره إليه أم لا؟ فقال شيخنا أبو عبدالله (2): لا يجب ردّ غيره إليه، فعلى قوله: يكون القول ببعض القياس دون بعض، وقد أومأ أحمد إليه في رواية مهنا(3)، وقد سأله: هل نقيس بالرأي؟ فقال: لا، هو أن يسمع الرجل الحديث، فيقيس عليه، قال: معنى قوله: لا نَقيس بالرأي، يعني ما ثبت أصله بالرأي لا نقيس عليه.

وعندي أنه يجب ردّ غيره إليه، وقد أومأ إليه في رواية ابن القاسم،

(1) «العدة» ورقة: ١٩٤ ـ ١٩٥، «المسودة»: ٣٦٧.

(2) هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبدالله البغدادي، إمام الحنابلة في زمانه، ومدرسهم، وفقيههم، له المصنفات في العلوم المختلفة، له «الجامع» في المذهب نحو (٤٠٠) جزء، توفي قرب مكة سنة (٤٠٣) هـ. «المنهج الأحمد» ٢/ ٨٢.

(3) مُهنّا بن يحيى الشامي السلمي، أبو عبدالله، كان من كبار أصحاب الإمام أحمد، ولزمه (٤٣) سنة، وروى عنه من المسائل ما فخر به، سئل عنه الدارقطني فقال: إنه ثقة نبيل. «المنهج الأحمد» ١/ ٣٣١.

فقال: لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً، قياساً على الذهب والفضّة، قال: فقد قاس الحديد والرصاص على الذهب والفِضّة، والعلّة في الأصل غير مَقطوع عليها. لأن العلة عند بعضهم كونها قيم المثمنات. وعند ابن عباس معنى آخر.

قال: وجه الأولى: أنه إذا كان معنى الأصل عرف بالاستدلال، وغالب الظنّ، فإذا رددنا غيره إليه، عرفناه بالاستدلال وغالب الظن، من غير أصل مقطوع على معناه، وهذا لا يجوز. وتحريره: أن المعنى المستنبط غير مقطوع على صحته، فلم يَجز القياس عليه.

ووجه الثانية: أن الله أمرنا بالاعتبار، ولم يفصل، بل هذا أولى، فإن هذا اعتبار حكمه، والذي قالوه اعتبار الفرع فقط. فكان الأمر أخص، وإجماع الصحابة أن عُمَر وعليّاً قالا لأبي بكر: رَضيك رسول الله لديننا، أفلا نَرضاك لدنيانا؟[1] وهذا قياس استَنبطاه، وكذلك قالوا لعمر: إنّما أنت مُؤدّب، فلا شيء عَليك[2]. وكذلك اختلافهم في الحرام حيث قال بعضهم: يمين يكفر، وبعضهم: ظهار، وبعضهم: طَلقة واحدة، وبعضهم: ثلاث. فكل فريق إنما راعى معنى استنبطه، فردَّ إليه في هذه الحادثة، وكذلك اختلفوا في الخَرْقاء[3] وهي: أم وَجد وأخت، على خَمسة مذاهب على هذا المعنى، ولأن الاستدلال إلى القبلة فرض، والناس فيه على ضربين، مَن كان قريباً منها بالمعاينة، ومَن كان بعيداً بالاجتهاد بالدلائل. وكلّها علامات مستنبطة، وكذلك الشرع يؤخذ نطقاً وهو: ما ثبت بنص الكتاب، أو خبر متواتر، ويؤخذ استدلالاً، وغلبة الظن، وهو ما ثبت بأخبار الآحاد، كذلك ها هنا: إذا صحّ ردّ الفرع إلى أصلٍ عُرِف معناه قطعاً، صح ردّه إليه وإن كان مَعناه عُرف استدلالاً[4].

---

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات» ٣/١٨٣، وذكره السيوطي في «تاريخ الخلفاء»: ٦٤ ونسبه لابن عساكر.

(٢) رواه عبد الرزاق والبيهقي كما في حاشية «الإحكام» للآمدي ٤/٤٤.

(٣) سميت الخرقاء لكثرة اختلاف الصحابة فيها، فكأن الأقوال خرقتها. انظر: «المغني» ٦/٢٧٨.

(٤) «الروايتين والوجهين» ورقة: ٢٤٢ - ٢٤٣، «المسودة»: ٤٠٤ - ٤٠٦، ولعل الصواب حذف الواو في قوله: «وإن كان معناه عرف استدلالاً» حتى يستقيم المعنى.

فهذا يدلّ على أن القول بالقياس فيما إذا كانت علّته مستنبطة، فيه روايتان عن أحمد:

إحداهما: يعمل به، وهي التي رَجَّحها أبو يعلى، واستدلّ لها.

والثانية: إنه لا يعمل به.

والذي يظهر من كلام أحمد الذي جعله القاضي رواية عنه: أنه يقصد ثبوت حكم الأصل بدليل مقطوع به، لا بمجرد الرأي، ولم يقصد ثبوت العلّة نفسها، حيث قال: لا، هو أن يسمع الرجل الحديث، فيقيس عليه، لما سئل: هل نَقيس بالرأي؟ ولذلك علَّق ابن تيمية على كلام القاضي بقوله: وأحمد أراد أنه لا بدّ في القياس من أصل يُردّ الحكم عليه، يريد بذلك مخالفة ما عليه أهل الرأي من الاستحسان الذي أنكره عليهم، وهو وضع المسائل بالرأي والمناسبة المجرّدة، ثم التفريع عليه. ومثل هذا قوله: إنما القياس أن تقيس على الأصل، أمّا أن تجيء إلى الأصل، فتهدمه، ثمّ تقول: قياس. فعلى أي شيء قِستَ؟ . . . إلخ[1].

٣ ـ وقد سلك أبو الخطاب في كتابه «التمهيد» مسلك شيخه أبي يعلى في الكلام على القياس العقلي، وأن أحمد نصَّ على الاستدلال به. وأنه نص على جواز التعبد بالقياس الشرعي عقلاً وشرعاً.

وعند ذكره لرأي المنكرين له قال: وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية الميموني، فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس، وتأوله شيخنا على أن المراد به استعمال القياس في مُعارضة السنة، والظاهر خلافه.

ثم أخذ يستدل على التعبد به عقلاً وشرعاً، ويناقش المخالفين، ويظهر من مخالفته لشيخه في تأول ما رُوي عن أحمد: أنه يرى أن لأحمد روايتين في التعبد بالقياس[2]، وقد ذكرهما القاضي في كتاب «الروايتين»، كما ذكرنا ذلك قريباً.

(١) «المسودة»: ١٠٤.

(٢) «التمهيد»: ١٤٤ ـ ١٥٣، «المسودة»: ٣٦٨، «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٢٣٤.

٤ ـ وابن تيمية رحمه الله في «المسودة» بعد أن نقل عن ابن عقيل وأبي الخطاب كلاماً لهما في القياس، ونقل أيضاً كلام القاضي[١] في كون أحمد نص على الاحتجاج بالقياس، قال: وكذلك نَقل الحسين بن حَسان: القياس هو أن يَقيس على أصل إذا كان مثله في كل أحواله، كذلك نقل أحمد بن القاسم: لا يجوز بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة. قال: وحكى شيخنا أبو عبدالله: أن من أصحابنا من قال: ليس بحجة، قال: لأن أحمد قال في رواية الميموني: يجتنب المتكلم في الفقه هاتين الخصلتين: المجمل والقياس، وكذلك نقل أبو الحارث عنه، وقد ذكر أهل الرأي وردهم للحديث، فقال: ما تصنع بالرأي والقياس وفي الأثر ما يغنيك عنه؟! وهذا لايدل على أنه ليس بحجة، وإنما يدل على أنه لا يجوز استعماله مع النص، ولا يعارض الأخبار إذا كانت خاصة أو منصوصة، وليس هذا بمذهب، فيشتغل بتوجيهه[٢].

٥ ـ وفي «شرح مختصر التحرير» قال الفتوحي: والقياس حجة عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم، ثم نقل احتجاج القاضي وغيره على العمل بالقياس بما نقل عن أحمد[٣].

هذا أهم ما كتبه الحنابلة في المسألة، وما نقلوه عن أحمد رحمه الله فيها. والأصوليون الآخرون منهم لم يزيدوا على هذا.

وعند استعراضنا لما تقدم نستطيع أن نحصر الآراء في ثلاثة:

١ ـ العمل بالقياس:

قد نُقل عن أحمد روايات كثيرة فيها العمل بالقياس، والقول به، وقد فهم أصحابه من ذلك: أنه يعتبر القياس أصلاً من أصول الأدلة، ومما نقل عنه في ذلك قوله في رواية بكر بن محمد عن أبيه: لا يستغني أحد عن القياس،

(١) كلام القاضي هذا موجود بنصه في كتاب «الروايتين والوجهين» ورقة: ٢٤٢.
(٢) «المسودة»: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.
(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٣٢٧.

وعلى الحاكم والإمام، يَرد عليه الأمر، أن يجمع له الناس، ويقيس ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح: أن قس الأمور.

ومن استعمالات أحمد للقياس قوله في رواية ابن القاسم: لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة.

هذان النصان عن أحمد صريحان في رأيه في القياس، وأنه يعمل به. فقوله: لا يستغني أحد عن القياس، وقوله: ويقيس ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح: أن قس الأمور. دليل على أن القياس أصل من الأصول لا يستغني عنه المجتهد والمستنبط للأحكام. ومنعه الحديد والرصاص مُتفاضلاً قياساً على الذهب والفضة عمل بالقياس، لأن الحديد والرصاص لم يرد فيهما نص في تحريم بيعهما متفاضلاً، وإنما جاء في الذهب والفضة.

وعلى هذا سار أصحابه في الفروع، واستعملوا القياس، ولم يروا فيه مانعاً، وأنه أصل من أصول أحمد رحمه الله.

٢ ـ عدم العمل بالقياس:

وفي المقابل، نُقل عن أحمد ما ظاهره أنه لا يعمل بالقياس، ولا يقول به، ولذلك جعلت إحدى الروايتين عنه مع نُفاة القياس.

ومما نُقل عنه في ذلك: قوله في رواية الميموني: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس.

وكذلك نقل أبو الحارث عنه: وقد ذكر أهل الرأي وردهم للحديث، فقال: ما تصنع بالرأي والقياس، وفي الأثر ما يغنيك عنه ؟!

فظاهر هذا: أن أحمد رحمه الله لا يرى العمل بالقياس، ولا يقول به، فقد أطلق في الرواية الأولى: أن على الفقيه أن يجتنب القياس. وفي الثانية: أن في الأثر ما يغني عن القياس. وظاهر هذا يعارض ما نُقل عنه في العمل بالقياس، كما تقدم.

وأصحابه اختلفوا أمام هذا النقل المتعارض:

أ ـ فأغلبهم تَأوّلوا ما نُقل عنه في اجتناب القياس ليسلَم لهم قوله بالقياس، واعتباره من أصول الاستنباط.

فالقاضي ومن وافقه: حملوا إنكاره على مُعارضة القياس للسنّة، وجعلوا رواية أبي الحارث هذه مؤيدة لقولهم، حيث قال فيها: ما تَصنع بالرأي والقياس، وفي الأثر ما يغنيك عنه؟! وقد قال ذلك لما ذكر له أهل الرأي وردّهم للحديث، فإذا كان هناك أثر، فلا يقول بالقياس، بل يقدمه عليه، وهذا يتمشى مع ذكر ابن القيّم لأصوله رحمه الله، وأنه يستعمل القياس للضرورة، وجعله له آخر الأصول.

ب ـ ومن أصحابه من لم يتأوّل ما نقل عنه من النهي عن القياس كذلك، وإنما اعتبر أن في مذهبه روايتين: إحداهما: العمل بالقياس. والأخرى: بخلافها، وفرَّق بين ما نُصَّ على علته، وما لم يُنَصّ عليها، فجعل الرواية الأولى: فيما نُصَّ على علته، والثانية: فيما هو مُستنبط العلة، كما سنتحدث عنه قريباً، وهذا الذي يظهر من مخالفة أبي الخطاب لشيخه أبي يَعلى، حيث قال: وتأوّله شيخنا على أن المرادَ به استعمال القياس في معارضة السنة، والظاهر خلافه.

ج ـ وابن بدران تأول ما نُقل عن أحمد في مَنع العمل بالقياس بحمله على ما كان مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولاً به مُندرجاً تحته، وقال: لا حاجة لتأوّل أصحابه لما قاله وإن الخُلْف لفظي[1].

٣ ـ العمل به في العلّة المنصوصة دون المستنبطة:

وقد فهم بعض أصحابه مما نُقل عنه: أنه يرى العمل بالقياس إذا كانت العلة منصوصة. أما إذا كانت مُستنبطة، فلا يقاس عليها، وذلك ما ورد في

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٤٤.

رواية مهنا، وقد سأله: هل نَقيس بالرأي؟ فقال: لا، هو أن يَسمع الرجل الحديث، فيقيس عليه، فقد ذكر أبو عبدالله شيخ أبي يعلى: أن معناه: أنه لا يقيس على علة مُستنبطة. فقال: معنى قوله: لا يقيس بالرأي، يعني: ما ثبت أصله بالراي لانَقيس عليه، وعلى هذا يكون قول أحمد ببعض القيـاس دون بعض.

ولكن هذا التأول: رده القاضي، وكثير من الأصحاب، وذكروا أن ما نُقل عنه، لا يدل على ذلك من وجهين:

١ ـ أنه حصل منه قياس عـلى علة مستنبطة صَراحة، في مسألـة قياس الحديد والرصاص على الفضة والذهب، فلو كان يقصد ذلك لما استعمل هذا القياس.

٢ ـ أن معنى كلام أحمد في رواية مهنا، ـ وقد سأله هل نقيس بالرأي فقال: لا. هو أن يسمع الرجل الحديث، فيقيس عليـه ـ أن ذلك في حكم الأصل لا في العلة، أي: أنه يقصد ثبوت حكم الأصل بدليل مقطوع به، لا بمجرد الرأي، ولم يقصد ثبوت العلة نفسها.

وقد نبه ابن تيمية على ذلك بقوله: وأحمد أراد أنه لابد في القياس من أصل يُردّ الحكم عليه، يريد بذلك مخالفة ما عليه أهل الرأي من الاستحسان الذي أنكره عليهم، وهو وضع المسائل بالرأي والمناسبة المجردة، ثم التفريع عليها، ومثل هذا قوله: إنما القياس أن يقيس على الأصل، أما أن تجيء إلى الأصل، فتهدمه، ثم تقول: قياس، فعلى أي شيء قست؟ ا.هـ.

والذي نرجحه ونخلص إليه: أن أحمد رحمه الله يقول بالقيـاس، وقد استعمله في رأيه في الحديد والرصاص، وقال: إن الفقيه لا يستغني عنه، وفي قوله في رواية الحسين بن حسان: القياس هو أن يَقيس على أصل إذا كان مثله في كل أحواله، وغير ذلك مما تقدم عنه.

وغاية ما يقال فيما نُقل عنه من عدم استعماله: هو أنه لا يستعمله مع النص، ولا تُعارض به النصوص. وإنما يأتي متأخراً عنها، وهذا ما يتمشى مع

أصوله في الفتوى التي ذكرها كثير من أصحابه، كابن القيم، وغيره.

والقول بأن أحمد يحتج بالقياس: هو الذي يتمشى مع الفروع الكثيرة المنتشرة في كتب أصحابه من استعمال القياس، والاستدلال به على الأحكام.

قال أبو الورد[١]، من الحنابلة في كتابه أصول الدين: آخر ما صح عن الإمام أحمد رضي الله عنه، إحسان القول في القياس والثناء عليه[٢].

وقال ابن رجب تعليقاً على حمل القاضي وابن عقيل ما نقل عن أحمد في اجتناب القياس، من أن المراد به ما عارض السنة: فتنازع أصحابنا في معناه: فقال بعض المتقدمين والمتأخرين: هذا يدل على المنع من استعماله القياس في الأحكام الشرعية بالكلية. وأكثر أصحابنا لم يثبتوا عن أحمد في العمل بالقياس خلافاً، كابن أبي موسى، والقاضي، وابن عقيل، وغيرهم، وهو الصواب. انتهى[٣].

والخلاصة: أن الحنابلة يقولون بالقياس الصحيح، ويحتجون به، وقد تكلم على ذلك ابن تيمية، وبين أن الصحابة ومن تبعهم بإحسان استعملوه، وذكر القياس الفاسد، وهو ما خالف النص، أو دل النص على فساده، وأن القياس الصحيح حق وعدل، وأنه لا تعارض بين القياس والنص.

قال في ذلك[٤]: وأما إجماع الأمة، فهو في نفسه حق، لا تجتمع الأمة على ضَلالة، وكذلك القياس الصحيح حَق، فإن الله بَعث رسوله بالعدل، وأنزل الميزان مع الكتاب، والميزان يتضمن العدلَ، وما يعرف به العدل، وقد فسروا إنزال ذلك: بأن أَلْهَم العباد مَعرفة ذلك، والله ورسوله يسوّي بين

---

(١) محمد بن محمد بن أبي الورد، أحد أصحاب الإمام أحمد، وقد روى عنه أشياء، وذكره صاحب «الطبقات» وصاحب «المنهج» ولم يذكرا تاريخاً لميلاده ولا لوفاته. «طبقات الحنابلة» ١/٣١٧، «المنهج الأحمد» ١/٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٢٣٤.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٣٢٧.

(٤) «مجموع الفتاوى» ١٩/١٧٦.

المتماثلين، ويفرق بين المختلفين، وهذا هو القياس الصحيح. وقد ضرب الله في القرآن من كل مثل، وبين القياس الصحيح، وهي الأمثال المضروبة لما بينه من الحق. لكن القياس الصحيح يطابق النص، فإن الميزان يطابق الكتاب، والله أمر نبيه أن يحكم بما أنزل، وأمره أن يحكم بالعدل، فهو أنزل الكتاب، وإنما أنزل الكتاب بالعدل. قال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]. ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة: ٤٢].

وقال أيضاً في أنواع القياس الصحيح: والقياس الصحيح نوعان:

أحدهما: أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع، كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيح، أنه سُئل عن فأرة وقعت في سَمن، فقال: «ألقوها وَما حَوْلَها وَكُلوا سَمْنَكُمْ»(١) وقد أجمع المسلمون على أن هذا الحكم ليس مختصاً بتلك الفأرة وذلك السمن، فلهذا قال جماهير العلماء: إن أيّ نجاسة وقعت في دهن من الأدهان، كالفأرة التي تقع في الزيت، وكالهر الذي يقع في السمن. فحكمها حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن، ومن قال من أهل الظاهر: إن هذا الحكم لا يكون إلا في فأرة وقعت في سمن، فقد أخطأ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخص الحكم بتلك الصورة، لكن لما استفتي أفتى فيها، والاستفتاء إذا وقع عن قَضية مُعينة، أو نوع، فأجاب المفتي عن ذلك، خصه لكونه سئل عنه، لا لاختصاصه بالحكم.

ومثل هذا: أنه سُئِل عن رجل أحرم بالعمرة، وعليه جُبّة مُضَمَّخة بخَلوق فقال: «انزع عَنكَ الجبّةَ واغسِل الخَلوقَ، واصنع في عمرتِكَ ما كنتَ تَصنع في حَجِّكَ»(٢)، فأجابه عن الجبة، ولو كان عليه قميص، أو نحوه كان الحكم كذلك بالإجماع.

---

(١) أخرجه من حديث ميمونة: البخاري ٥٧٦/٩ في الذبائح والصيد، والترمذي (١٧٩٨)، وأبو داود (٣٨٤١)، والنسائي ١٧٨/٧. وفي الباب عن أبي هريرة عند عبد الرزاق في «المصنف»: (٢٧٨)، وأحمد ٢٣٢/٢، ٢٣٣، ٢٦٥، ٤٩٠، وأبي داود (٣٨٤٢)، وإسناده صحيح، وصححه ابن حبان، إلا أن فيه زيادة غريبة مقدوح في صحتها وهي: «وإن كان مائعاً فلا تقربوه» بين ذلك الحافظ في «الفتح» ٥٧٧/٩.

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٢٧).

والنوع الثاني من القياس: أن ينص على حكم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجوداً في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع، سوّى بينهما، وكان هذا قياساً صحيحاً.

فهذان النوعان؛ كان الصحابة والتابعون لهم بإجماع يَستعملونهما، وهما من باب فهم مراد الشارع، فإن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف، على أن يعرف بثبوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده باللفظ، وإذا عرفنا مراده، فإن علِمنا أنه حكم للمعنى المشترك لا لمعنى يخص الأصل، أثبتنا الحكم حيث وجد المعنى المشترك، وإن علمنا أنه قَصد تخصيص الحكم بمورد النص؛ مَنعنا القياس، كما أنا علمنا أن الحج خص به الكعبة، وأن الصيام فرضٌ خص به شهر رمضان، وأن الاستقبال خص به الكعبة، وأن المفروض من الصلوات خص به الخمس، ونحو ذلك. فإنه يمتنع هنا أن نقيس على المنصوص غيره، وإذا عين الشارع مكاناً أو زماناً للعبادة، كتعيين الكعبة، وشهر رمضان، أو عَيَّن بعض الأقوال والأفعال، كتعيين القرآن في الصلاة، والركوع والسجود، بل وتعيين التكبير وأم القرآن. فإلحاق غير المنصوص به يشبه حال أهل اليمن الذين أسقطوا تعين الأشهر الحرم، وقالوا: المقصود أربعة أشهر من السنة، فقال تعالى: ﴿**إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ**﴾ [التوبة: ٣٧]، وقياس الحلال بالنص على الحرام بالنص من جنسه، كقياس الذين قالوا: ﴿**إنما البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٥]. وكذلك قياس المشركين الذين قاسوا الميتة بالمذكّىٰ، وقالوا: أتأكلون ما قَتلتم، ولا تأكلون ما قتل الله؟ قال الله تعالى: ﴿**وإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إلى أَوْلِيائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾ [الأنعام: ١٢١].

فهذه الأقيسة الفاسدة، وكل قياس دلَّ النص على فساده، فهو فاسد. وكل من ألحق منصوصاً بمنصوص يخالف حكمه، فقياسه فاسد. وكل من سَوّى بين شيئين، أو فَرّق بين شيئين بغير الأوصاف المعتبرة في حكم الله ورسوله، فقياسه فاسد. لكن من القياس ما يعلم صحته، ومنه ما لم يتبين أمره. فمن

أبطل القياس مطلقاً، فقوله باطل، ومن استدل بالقياس المخالف للشرع، فقوله باطل، ومن استدل بقياس لم يقم الدليل على صحته، فقد استدل بما لا يعلم صحته، بمنزلة من استدل برواية رجل مجهول لا يعلم عدالته.

فالحجج الأثرية والنظرية تنقسم: إلى ما يعلم صحته، وإلى ما يعلم فساده، وإلى ما هو موقوف حتى يقوم الدليل على أحدهما، ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تَتناول أحكام المكلفين، ويُراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]. ﴿اللَّهُ الذِي أَنْزَلَ الكِتَابَ بالحَقِّ وَالمِيْزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]. فالكتاب هو: النص، والميزان هو: العدل.

والقياس الصحيح من باب العدل، فإنه تسوية بين المتماثلين، وتفريق بين المختلفين، ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس يخالف دلالة النص، فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح، ومَن كان مُتبحراً في الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدلّ على غالب الأحكام بالنصوص والأقيسة، فثبت أن كلّ واحد من النص والقياس دلّ على هذا الحكم، كما ذكرناه من الأمثلة، فإن القياس يدل على تحريم كُلِّ مسكر، كما يدل النص على ذلك. فإن الله حرّم الخمر، لأنها توقع بيننا العداوة والبغضاء، وتصدنا عن ذكر الله وعن الصلاة. كما دلَّ القرآن على هذا المعنى. وهذا المعنى موجود في جميع الأشربة المُسكرة، لا فرق في ذلك بين شراب وشراب. فالفرق بين الأنواع المشتركة من هذا الجنس تفريق بين المتماثلين، وخروج عن موجب القياس الصحيح، كما هو خروج عن موجب النصوص، وهم معترفون بأن قولهم خلاف القياس، لكن يقولون: معنا آثار توافقه اتّبعناها. ويقولون: إن اسم الخمر لم يتناول كل مسكر، وغلطوا في فهم النصوص، وإن كانوا مجتهدين مثابين على اجتهادهم. ومعرفة عموم الأسماء الموجودة في النص وخصوصها من معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله

صلّى الله عليه وسلّم[1]، وقد قال تعالى: ﴿الأعرابُ أشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وأجْدَرُ أنْ لاَ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩٧].

وابن القيّم تكلّم على القياس في شرحه كِتاب عُمر في القضاء، وأفاض فيه، وبيّن الصحيح منه والفاسد، وقال: إن الأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علّة، وقياس دلالة، وقياس شبه[2]. وأثناء استطراده ذكر بعض الأغلاط التي وقع فيها أهل الألفاظ، وأهل المعاني، وأن كلاً منهما فرَّط في جانب.

ومما قاله في ذلك: وأصحاب الرأي والقياس حَمّلوا معاني النصوص فوق ما حَمّلها الشارع، وأصحاب الألفاظ والظواهر قصروا بمعانيها عن مراده، فأولئك قالوا: إذا وقعت قَطرة من دم في البحر، فالقياس أنه ينجس. ونجسوا بها الماء الكثير، مع أنه لم يتغيّر منه شيء ألبتّة بتلك القطرة، وهؤلاء قالوا: إذا بال جرّة من بول وصَبّها في الماء لم تنجسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيء نجّسه. ونجَّس أصحاب الرأي والمقاييس القناطيرَ المقنطرة ولو كانت ألفَ ألفِ قنطارٍ من سَمن أو زيت أو شيرج بمثل رأسِ الإبرة من البول والدم، والشعرة الواحدة من الكلب والخنزير عند مَن ينجس شعرها، وأصحاب الظواهر والألفاظ عندهم، لو وَقع الكلب والخنزير بكماله، أو أيّ ميتةٍ كانت في أيّ ذائب كان من زيتٍ، أو شيرجٍ، أو خَلّ أو دبس، أو وَدَك غير السمن؛ ألقيت الميتة فقط، وكان ذلك المائع حلالاً طاهراً كلّه، فإن وقع ما عدا الفأرة في السمن من كلب أو خنزير، أو أيّ نجاسة كانت، فهو طاهر حلال ما لم يتغيّر[3].

من هذا كلّه: يتّضح منهج الحنابلة في القياس، ومرتبته مع الأدلّة الأخرى، وأنهم يستعملونه عند الضرورة، ومعنى ذلك أنهم لا يستعملونه عند

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٩/٢٨٥ ـ ٢٨٩.
(٢) «إعلام الموقعين» ١/١٣٠ وما بعدها.
(٣) «إعلام الموقعين» ١/٢٢.

وجود النصوص، كما أنهم لا يبالغون فيه. وفي الوقت نفسه لم يسلكوا مسلك الظاهرية، فيضيقوا دائرة الدلالة في النصوص، فقد أخذوا بالقياس وعملوا به، ولم يطردوا الأقيسة قبل البحث عن النصوص، كما أنهم لم يعتبروا أن شيئاً من النصوص جاء بخلاف القياس الصحيح، بناء على قاعدتهم: أن الشرع لا يخالف الفطرة السليمة. والعقل المستقيم الذي لم يتأثر بالأهواء والنزعات، أو لم تنكشف له المقاييس الصحيحة فيستعملها.

وقول أحمد رحمه الله بالقياس، واعتباره حجة في الأحكام الشرعية، يتمشى مع منهجه السلفي، واتباع الصحابة رضوان الله عليهم على وجه الخصوص، فقد استعملوا القياس.

قال ابن القيّم رحمه الله: وقد كان أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره. ثمّ نقل قول المزني رحمه الله: الفقهاء من عصر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى يومنا، وهلمّ جرّاً، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق. ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها[١].

وقال أبو زهرة: والحنابلة جَميعاً يقررون أن أحمد بن حنبل كان يأخذ بالقياس، ويؤيدون كلامهم بعبارة وردت عنه، وبالفروع المأثورة عنه، فإنها تومئ بطريقة استنباطها إلى أنه لم يكن من نُفاةِ القياس بل من مُثبتيه[٢].

(١) نفس المصدر ١/٢٠٣ ـ ٢٠٥ وما بعدها. وقد ذكر ابن القيم جملة من المسائل التي استعمل الصحابة رضوان الله عليهم فيها القياس.
(٢) «أصول الفقه»: ٢٧٣.

الأدلّة

١ ـ التعبد بالقياس عقلاً:

استدلّ الآمدي رحمه الله على جواز التعبّد بالقياس بأدلة منها:

أ ـ أن التعبّد بالقياس لو كان غير جائز، لما حَسن من الشارع الأمر به، لكنه حسن ذلك من الشارع، فيكون جائزاً.

ب ـ أن العقل يحكم بمثل ذلك في الأمور العادية المشاهدة، فإذا أدرك العلّة في حكم شرعي، فيغلب على ظنه تعميم الحكم على ما وجدت فيه في غير ذلك المحلّ.

ج ـ أن التعبّد بالقياس فيه مصلحة للمكلّف، وما كان طريقاً إلى تحصيل مصلحة المكلّف، فالعقل يجوّزه.

ثمّ أورد الاعتراضات على القول بجواز ذلك، وناقشها، وردّ عليها، سواء ممن أجاز التعبّد بالقياس عقلاً، أو أوجبه(١).

٢ ـ ورود التعبّد به شرعاً:

سبق أن قلنا: إن القائلين بجواز التعبد بالقياس عقلاً اختلفوا في وروده شرعاً على قولين: الجمهور قالوا بورود ذلك، وداود الظاهري، والقاشاني، والنهرواني ينكرون ذلك. وفيما يلي عرض لمجمل أدلّة الفريقين:

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/٥ ـ ٢٣، «المستصفى» ٢/٥٦ وما بعدها، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٤٨.

أ ـ أدلّة الجمهور:

استدلّ الجمهور بأدلة منها:

١ ـ ما ثبت عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص، وتكرّر منهم ذلك وشاع، ولم ينكره أحد، فكان إجماعاً. وإجماعهم في مثل هذا لا يكون إلاّ عن دليل، والإجماع حجة قطعاً، فالقياس حجة قطعاً، وقد تواتر إجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً، تواتراً لا شكّ فيه.

قال الغزالي بعد أن ذكر إجماع الصحابة: فكفينا مؤنة البحث عن المستند لما علمناه على التواتر من إجماعهم.

٢ ـ ما جاء في السنّة من الإحالة على الرأي، والعمل به عند فقد النصوص، كما في حديث مُعاذ لما بعثه النبي صلّى الله عليه وسلّم لليمن، حيث قال: إذا لم أجد الحكم في كِتاب الله والسنّة: أَجتَهدُ رأيي. وأقرّه النبي صلّى الله عليه وسلّم على ذلك، والقياس هو الاجتهاد بالرأي. وكذلك ما روي أن معاذاً وأبا موسى الأشعري قالا للنبي صلّى الله عليه وسلّم لما بعثهما لليمن: إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنّة، قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به، فقد صرحا بالقياس. وأقرّهما النبيّ عليه الصلاة والسلام عليه.

وكذلك ما جاء في السنّة من استعمال القياس، وهو مُستند الصحابة في استعمالهم للقياس، وإجماعهم على ذلك:

من ذلك: قوله صلّى الله عليه وسلّم: «أرأيتِ لَو كانَ على أبيك دَينٌ فقضيتيه أكانَ ينفعه ذلك»؟ قالت: نعم. قال: «فَدينُ اللّهِ أحقُّ بالقَضاء»[1]. ووجه الاحتجاج به: أنه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس.

---

(١) أخرجه من حديث ابن عباس: البخاري ٣/٥٥، ٥٦ في الحج: باب الحج والنذور عن الميت، والرجل يحج عن المرأة، و١١/٥٠٧ في الأيمان والنذور: باب من مات وعليه نذر، و١٣/٢٥٢ في الاعتصام: باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين، والنسائي ٥/١١٦.

ومن ذلك: قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: «لَعنَ اللَّهُ اليهود، حُرِّمَت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها، وأكلوا ثَمنها».[1] ووجه الدلالـة: أنه حكم بتحريم ثمنها باعتبار تحريم أكلها.

قال الغزالي ـ رحمه الله ـ: فهذه أجناس لا تدخل تحت الحصر، وآحادها لا تدلّ دلالة قطعية، ولكن لا يبعد تأثير اقترانها مع نظائرها في إشعار الصحابة بكونهم متعبدين بالقياس.

٣ ـ ما تواتر معناه من ذكر العلل، وورودها في لسان الشارع ليبتني عليها الأحكام[2].

من ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم في الهرّة: «إنّها لَيست بِنَجس، إنّها من الطوافينَ عَليكم والطَّوافات» رواه الخمسة[3] عن كَبشة بنت كعب بن مالك.

وقوله لما سئل عن بَيع الرُّطَب بالتمر: «أَينقُص الرُّطَب إذا يَبِس»؟ فقالوا نعم. فقال: «فَلا إذاً»[4]. رواه الخمسة وصححه الترمذي عن سعد بن أبي وقاص.

وقوله: «إذا اسْتَيقظَ أَحدُكم مِن نَوم اللَّيل، فلا يَغمِس يَدَه في الإناء حتى يَغسلها ثَلاثاً، فإنّه لا يَدري أينَ باتَت يَده»[5] متفق عليـه عن أبي هُريـرة،

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٥٢٩).

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٥١ ـ ٢٥٣، «فتح الغفار» ٣/١٠.

(٣) أخرجه مالك ١/٢٣، ومن طريقه أحمد ٥/٣٠٣، وأبو داود (٧٥)، والترمذي (٩٢)، والنسائي ١/٥٥، وابن ماجه (٣٦٧)، والبيهقي ١/٢٤٥، وصححه ابن خزيمة (١٠٤)، وابن حبان (١٢١)، والحاكم ١/١٥٩، ١٦٠.

(٤) أخرجه مالك ٢/٦٢٤، وأبو داود (٣٣٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، والنسائي ٧/٢٦٨، ٢٦٩، وابن ماجه (٢٢٦٤) من طريق عبدالله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان، أن زيداً أبا عياش أخبره أنه سأل سعد بن أبي وقاص... وزيد أبو عياش: ذكره ابن حبان في «الثقات»، وصحح الترمذي وابن خزيمة وابن حبان حديثه هذا، وقال فيه الدارقطني: ثقة. وباقي رجـال السند ثقات، وله شاهد مرسل عند البيهقي ٥/٢٩٥ من حديث عبدالله بن أبي سلمة.

(٥) أخرجه مالك ١/٢١ في الطهارة: بـاب وضوءالنـائم إذا قام للصـلاة، والبخاري ١/٢٢٩، ٢٣١، في الوضوء، ومسلم (٢٧٨) في الطهارة، وأبو داود (١٠٣) و(١٠٤) و(١٠٥)، والنسائي ١/٦، ٧، وابن ماجه (٣٩٣)، وأحمد ٢/٢٤١، ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦٥، ٢٧١، ٢٨٤، ٣١٦، ٣٨٢، ٣٩٥، ٤٠٣، ٤٦٥.

والأمثلة كثيرة في ذلك.

قال الآمدي: والتعليل موجب لاتّباع العلّة أين كانت، وذلك هو نفس القياس.

وذكر حُججاً قال عنها: ضعيفة كتابية، وإجماعية، ومعنوية، وبَيّن ضعفها.

ثمّ قال رحمه الله: والمعتمد في ذلك: الكتاب والسنّة والإجماع، فمن الكتاب استدّل بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] ووجه الدلالة: أن الاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقّق في القياس حيث إنّ فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، فعلى هذا يكون القياس مأموراً به.

ومن السنّة: استدلّ بالحديث الذي فيه بعث النبيّ صلّى الله عليه وسلّم معاذاً إلى اليمن، وسؤاله بم يحكم؟ وإجابة معاذ بالاجتهاد عند عدم النص، وإقرار النبي صلّى الله عليه وسلّم له، واستدلّ أيضاً: بما ورد من نصوص فيها التنبيه على القياس.

وأمّا الإجماع، فقال عنه: إنه أقوى الحجج، وهو يريد إجماع الصحابة على استعمال القياس فيما لا نصّ فيه من غير نكير، وسرد جملة من ذلك.

منها: رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر، رضي الله عنه في أخذ الزكاة من بني حنيفة، وقتالهم على ذلك، وقياس خليفة رسول الله على رسول الله في ذلك بواسطة أخذ الزكاة لأصحابها.

ومن ذلك: قياس أبي بكر تعيين الخليفة بالعهد على تَعيينه بعقد البيعة حيث عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقه الصحابة.

ومن ذلك: أن عُمر جَلد أبا بكرة حيث لم يكمل نِصاب الشهادة بالقياس على القاذف، وإن كان شاهداً لا قاذفاً.

قال الآمدي أخيراً: وذلك يدلّ على أن الصحابة مَثّلوا الوقائع بنظائرها وشَبّهوها بأمثالها، وردّوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وأنه ما من واحد من

أهل النظر والاجتهاد منهم إلاّ وقد قال بالرأي والقياس. . . إلخ[1].

ب ـ أدلّة منكري القياس:

استدلّ المنكرون لوقوع التعبّد بالقياس بأدلّة، خُلاصتها:

١ ـ ما ورد من أن القرآن تِبيان لكل شيء، وأن الرسول صلّى الله عليه وسلّم أمر أن يحكم به.

من ذلك قول الله تعالى: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شيءٍ**﴾ [الأنعام: ٣٨] ﴿**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيءٍ**﴾ [النحل: ٨٩] ووجه الدلالة من الآيتين: أنهما يدلان على أن في القرآن بياناً لكل شيء، فلا حاجة إلى القياس.

وقوله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَينَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّه**﴾ [المائدة: ٤٩]، والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله، فلا يجوز العمل به.

ب ـ ما ورد من ذم الله من يتبع الظن، ويقول على الله ما لا يعلم. من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ١٦٩]، والحكم بالقياس قول بما لا يعلم.

ج ـ ما ورد من أمر المؤمنين بالردّ إلى الله والرسول عند الاختلاف. قال تعالى: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللَّهِ وَالرَّسُول**﴾ [النساء: ٥٩] والحكم بالقياس ليس رداً إليهما، فلا يجوز الحكم به.

د ـ ما ورد من ذم الرأي وأهله واتّباعه. قال صلّى الله عليه وسلّم: «**تَعمل هذه الأمّة بُرهة بالكِتاب، وبُرهة بالسنّة، وبُرهة بالقِياس، فإذا فَعلوا ذلك فَقد ضَلّوا**»[2]. والقياس هو الرأي، فهذا يدل على أن العمل به غير صحيح.

---

(١) مصادر أدلة ورود التعبد بالقياس: «المستصفى» ٢/٥٨ ـ ٦٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٥١ ـ ٢٥٣، «فتح الغفار بشرح المنار» ٣/١٠، «الإحكام» للآمدي ٤/٢٤ ـ ٥٥، وانظر في الاستدلال للاحتجاج بالقياس «شرح الكوكب المنير»: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢) أورده السيوطي في «الجامع الصغير» ١/٤٤٩، ونسبه لأبي يعلى من حديث أبي هريرة، وفي سنده عثمان بن عبد الرحمن القرشي الزهري، وترجمه الذهبي في «الميزان» ٣/٤٣ فقال: قال البخاري: تركوه، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: يكذب، وضعفه علي جداً، وقال النسائي والدارقطني: متروك. ثم أورد له هذا الحديث في جملة ما أورد من منكراته.

والجواب على هذه الشُّبه:

١ ـ كون القرآن بَياناً لكل شيء: المراد به أنه بيان لكل شيء، إمّا بدلائل ألفاظه من غير واسطة، وإمّا بواسطة الاستنباط منه، أو دلالته على السنّة والإجماع الدالين على اعتبار القياس. فالعمل بالقياس عمل بما بينه الكتاب. لا أنّه خارج عنه.

٢ ـ ما جاء من الأمر بالحكم بما أنزل الله: لا يمنع الحكم بالقياس، لأن الحكم بالقياس حكم بما استنبط من المنزل، ومن حكم بذلك، فقد حكم بالمنزل.

٣ ـ وقولهم: إن الحكم بالقياس حكم بغير علم، وقد نهي عنه. غير مُسَلّم، ذلك أنه إذا حكم بالقياس عند الظن به يكون معلوم الوجوب لَمن حكم به، وقد تعبدت الأمة بالعمل بالظنون، وقد حمل العلماء ما ورد من الآيات في النهي عن القول بما ليس بمعلوم، على ما تعبّد نافيه بالعلم.

٤ ـ ما ورد من الأمر بالرد إلى الله والرسول، غير مانع من العمل بالقياس، لأن العمل بالمستنبط من قول الله ورسوله حكم من الله، وردّ إليه وإلى الرسول.

٥ ـ ما ورد من ذمّ الرأي وأهله، وأنّ الأمة تضل إذا عملت به، فالمراد به الرأي الباطل، واتّباع الهوى، وترك النصوص. والقياس حمل على النصوص، وعمل بمقتضاها.

وقد ردّ الأصوليون جميع الشُّبه التي أوردها نُفاة العمل بالقياس، وناقشوها، وبيّنوا أنها لا تقوى على إنكار القياس، وأن كثيراً منها لا يرد على القياس، وإنكاره، وإنما هي في موضوعات أخرى(١).

وبهذا يتّضح صحة قول الجمهور في ورود التعبد بالقياس، ووجوب العمل به، لما تقدّم من الأدلّة، وبُطلان أدلّة المعارضين ـ كما مرّ ـ والله أعلم.

---

(١) «المستصفى» ٢/٦٤ ـ ٦٥، «الإحكام» للآمدي ١/٤١ ـ ٤٧.

مَتى يُصار إلى القياس عند أحمد

تقدم أن النصوص هي الأصل الأول عند أحمد رحمه الله، وأنه إذا وجد النص لا يَعدوه إلى غَيره، وأنه يهدر ما خالفه مهما كان وممن كان، ويأتي بعد النصوص إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، وأقوالهم، وما أُثِر عنهم، أما القياس والرأي فإنه لا يلجأ إليه إلا عند فقد النصوص والآثار، حتى إنه ليقدم المرسَل والحديث الضعيف على القياس، وقد نُقل عن أحمد أنه يستعمل القياس عند الضرورة، فقد قال الإمام أحمد في رواية الميموني: سألتُ الشافعي عن القياس، فقال: عِند الضرورة، وأعجبه ذلك[1].

وقال أبو البركات: هل يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التام للنصوص؟ هذه المسألة لها ثلاث صور:

إحداها: الحكم به قبل طلبه من النصوص المعروفة، وهذا لا يجوز بلا تردد.

الثانية: الحكم به قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها. فهذه: طريقة الحنفية تقتضي جوازه، ومذهب الشافعي، وأحمد، وفقهاء الحديث: أنه لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس بمنزلة التيمم، وهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء، فكذا النص، وهو معنى قول أحمد: ما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟. وهذه المسألة هي الأم في الفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي، لكن يتفاوت أهل الحديث في طلب النصوص وطلب الحكم منها... إلى أن قال:

---

(١) «المسودة»: ٣٦٧.

الثالثة: إذا أيس من الظفر بنص بحيث يغلب على ظنه عدمه، فهنا يجوز بلا تردد(١).

وقد نقل ابن تيمية عن القاضي قوله على ما نقل عن أحمد في اجتناب القياس والرأي: وهذا لا يدل على أنه ليس بحجة، وإنما يدل على أنه لا يجوز استعماله مع النص، ولا يعارض الأخبار إذا كانت خاصة أو مَنصوصة(٢).

وعقد ابن القيم فَصلاً في تحريم الإفتاء، والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء على ذلك، واستدل له، ونقل عن الشافعي كثيراً في ذلك، وبين رجوع الصحابة عن آرائهم للنصوص. وقال أخيراً: وهذا هو الواجب على كل مسلم. إذ اجتهاد الرأي إنما يباح للمضطر، كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وكذلك القياس، إنما يصار إليه عند الضرورة، قال الإمام أحمد: سألتُ الشافعي عن القياس، فقال: عند الضرورة، ذكره البيهقي في مَدخله، واستطرد في النقل عن السلف في ترك الرأي عند وجود النص(٣).

هذه الروايات عن أحمد رحمه الله سواء منها المنصوص، أو المنسوب: تدل على أن أحمد لا يذهب إلى القياس، ولا يقول به إلا عند عدم النص، وبشرط أن لا يعارضه.

ونحن نعلم أن أحمد رحمه الله لا يقدم على النصوص شيئاً، ولذلك أعجبه قول الشافعي: إن القياس يستعمل عند الضرورة.

وأبو البركات في النقل المتقدم عنه: ذكر أن مذهب أحمد رحمه الله: أنه لا يجوز الحكم بالقياس، إلا إذا أيس من الظفر بنص، بحيث يغلب على ظنه عدمه، وقال: إن أحمد وفقهاء الحديث جعلوا القياس بمنزلة التيمم، ولا يجوز

(١) نفس المصدر: ٣٧٠.
(٢) «المسودة»: ٣٧٣، وانظر كتاب «الروايتين والوجهين» ورقة: ٢٤٢.
(٣) «إعلام الموقعين» ٢/ ٢٦٠ - ٢٧٠.

التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء، فكذلك النص، فقد جعل النص بمنزلة الماء، والقياس بمنزلة التيمم، فما دام هناك نص لا يجوز استعمال القياس.

وسبق في الكلام على النصوص، وأقوال الصحابة، وفتاواهم: أن أحمد يقدمها على الرأي والقياس.

ولذلك لما عد ابن القيم أصول فتاوى أحمد، جعل القياس الأصل الخامس والأخير. وقال عنه: فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مُرسَل أو ضعيف، عدل إلى الأصل الخامس، وهو: القياس، فاستعمله للضرورة. وقد قال في كتاب الخلال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يُصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه[1].

ولما عد ابن القيّم أنواع الرأي، وذكر أن منه باطلاً بلا ريب؛ ذمه السلف، ومنعوا العمل والفتيا به، وصحيحاً؛ استعملوه بإطلاق، وأفتوا به، وقسماً ثالثاً استعملوه عند الضرورة، وقال عن هذا القسم: والقسم الثالث: سَوّغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه، حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحداً العمل به. ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفه مخالفاً للدين، بل غايته أنهم خَيّروا بين قبوله ورده بمنزلة ما أُبيح للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه، كما قال الإمام أحمد: سألتُ الشافعي عن القياس، فقال لي: عند الضرورة. وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة. لم يفرطوا فيه، ويفرعوه، ويولدوه، ويوسعوه. كما صنع المتأخرون، بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها. كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الإفتاء لصعوبة النقل عليه، وتعسر حفظه، فلم يتعدوا في استعماله قدر الضرورة، ولم يبغوا العدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار. كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرّم: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]

(١) «إعلام الموقعين» ١/ ٣٢.

فالباغي: الذي يبتغي الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكىٰ. والعادي: الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها[1].

ثم سرد أنواع الرأي الباطل المهدر، وذكر منها: الرأي المخالف للنص، والكلام في الدين بالخرص والظن، وما تضمَّن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة، وكل رَأي أحدث في الدين بدعة وغيرت به سنة.

واستطرد في ذكر ما نقل عن السلف في ذم الرأي، والمراد به الرأي الباطل الذي يُخالف الكتاب والسنة. وفيما نقله وتكلم به تأكيد على أن أحمد رحمه الله والأئمة المحققين لايُقدمون على النصوص والآثار آراء الرجال.

ومما قاله في ذلك: وقال ابن أبي داود: حدثنا عبدالله بن أحمد بن حنبل قال: سمعتُ أبي يقول: لا تكاد ترى أحداً نظر في الرأي إلا وفي قَلبه دَغَل.

وقال عبدالله بن أحمد أيضاً: سمعتُ أبي يقول: الحديثُ الضعيف أحبُّ إليّ من الرأي، فقال عبدالله: سألتُ أبي عن الرجل يكون ببلد لا يَجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سَقيمه، وأصحاب الرأي، فتنزل به النازلة، فقال أبي: يسأل أصحاب الحديث، ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي.

وقد تكلم على الرأي المحمود وأنواعه، وأن أفضله رأي الصحابة، ثم ذكر منه الرأي الذي يُفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة فيها، ثم ذكر ما تواطأت عليه الأمة من الرأي.

وقال عن النوع الرابع والأخير من الرأي المحمود، وهو يقصد به الاجتهاد الذي منه القياس: النوع الرابع من الرأي المحمود: أن يكون بعد طَلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنّة، فإن لم يجدها في السنّة فبما قضىٰ به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فبما قال واحد من الصحابة رضي الله عنهم، فإن لم يجده، اجتهد رأيه، ونظر إلى

---

(١) نفس المصدر ١/٦٧.

أقرب ذلك من كتاب الله وسُنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأقضية أصحابه، فهذا هو الرأي الذي سَوّغه الصحابة واستعملوه، وأقر بعضهم بعضاً عليه[1].

ثم ساق خطاب عمر في القضاء، وشَرحه، وتكلم عليه وأفاض.

والخلاصة من ذلك كله: أن أحمد رحمه الله يأخذ بالقياس عند الضرورة ولا يستعمل الرأي مع وجود النصوص والآثار، وهو بما لـديه من غـزارة في نصوص السنة وأقوال الصحابة، ليست موجودة عند غيره. لا يلجأ للقياس والرأي إلا نادراً، ولذلك قال ابن القيم: إن القياس كالميتة للمضطر.

(١) المصدر السابق ١/٧٦ ـ ٨٥.

الفصل الثاني

في أنواع القياس

تَقسيمات القياس عند الجمهور

القياس تلحقه القسمة بعدة اعتبارات، أهمها:

١ ـ باعتبار القوة ينقسم قسمين:

(أ) جليّ: وهو ما علم فيه نَفي الفارق بين الأصل والفرع قطعاً.

مثاله: قياس الأَمة على العبد في أحكام العتق، كالتقويم على مُعتق الشقص، إذ لا فرق بينهما إلاَّ بالذكورة والأنوثة، والشارع لم يعتبر الذكورة والأنوثة أوصافاً فارقةً قطعاً في باب العتق، وإن اعتبرها في غيره.

ومنها: إلحاق الضرب أو القتل بالتأفيف في التحريم بعلة الأذى.

(ب) خفيّ: وهو ما يكون نفي الفارق فيه مَظنوناً، كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، لاحتمال اعتبار خصوصية الخمر في التحريم.

والحنفية يوافقون الجمهورة على مبدأ التقسيم، ولكنهم يختلفون معهم في تعريف الأقسام، إذ يعرفون القياس الجلي بأنَّه: ما تبادر إلى الأفهام وجهه، والخفي بأنَّه: ما كان أقل تبادراً إلى الأفهام عن سابقه، وسَمّوا الأول بالقياس والثاني بالاستحسان[١].

٢ ـ باعتبار العلّة ينقسم ثلاثة أقسام:

(أ) قياس العلّة: وهو ما صرح فيه بالعلة، كما يقال في النبيذ: مُسكر،

(١) «تيسير التحرير» ٤/٧٨.

فيحرم، كالخمر.

(ب) قياس الدلالة: وهو ما لم تذكر فيه العلة، بل يذكر فيه وصف ملازم لها، كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة، ومنه ما يجمع فيه بين الفرع والأصل بأحد موجبي العلة، كقياس قطع الجماعة يد واحد عمداً عدواناً على قتل الجماعة واحداً عمداً عدواناً، بجامع وجوب الدية في الحالتين في بعض الأحيان.

(جـ) القياس في معنى الأصل: وهو ما جمع فيه بين الفرع والأصل بعدم الفارق، من غير تعرض للعلة، ويسمى: تنقيحَ المناط، ومثاله: ما وَرد في قصة الأعرابي الذي واقَع في نهار رمضان. وهذا القسم لو تعرض فيه للعلة دخل في التقسيم باعتبار القوة[1].

ومن العلماء من يقول: إنَّ هذا القسم ليس من القياس[2]، لكن الأكثر على خلافه. وينبغي أن يضاف إلى هذا التقسيم قسم رابع، وهو قياس الشبه، وهو ما يجمع فيه بين الأصل والفرع بوصف يوهم المناسبة وليس بمناسب.

وهذا النوع من القياس اختلف الأصوليون في تعريفه، كما اختلفوا في اعتباره[3] وتعريفاتهم له يتضح منها: أنَّ الوصف فيه مرتبة بين الطردي والمناسب.

فمن حيث إنّه لم تتحقق فيه المناسبة، أشبه الطرديّ، ومن حيث إنّه لم يتحقق فيه انتفاؤها، أشبه المناسب، ولهذا سمى شبهاً[4].

---

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٤٧ ـ ٣٤٨، «الإحكام» للآمدي ٤/٣ ـ ٤، «تيسير التحرير» ٤/ ٧٦ ـ ٧٧، «إرشاد الفحول»: ٢٢٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣٢٥.

(٢) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٧١.

(٣) يراجع فيما قيل فيه من تعريفات والاختلاف فيه: «شرح مختصر ابن الحاجب، وحاشية التفتازاني» ٢/٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٤) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٦٥.

والغـزالي في «المستصفى» قال: فإذاً معنى التشبيه: الجمـع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأنَّ ذلك الوصف ليس علة للحكم، بخلاف قياس العلة، فإنَّه جمع بما هو علة الحكم، فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس، فلست أدري ما الذي أرادوا؟ وبم فصلوه عن الطرد المحض، وعن المناسب؟ وعلى الجملة، فنحن نريد هذا بالشبه.

ثمّ ضرب أمثلة كثيرة على ذلك[1].

٣ ـ باعتبار درجة الجامع في الفرع:

ينقسم ثلاثة أقسام:

١ ـ أن يكون الجامع في الفرع أقوى منه في الأصل، كقياس القتل أو الضرب على التأفيف، فإنَّ الجامع وهو الأذى في الفرع أقوى منه في الأصل.

٢ ـ أن يكون الجامع في الفرع مساوياً له في الأصل، كقياس الأَمة على العبد في أحكام العتق، إذ هما متساويان في الرق.

٣ ـ أن يكون الجامع في الفرع أدنى منه في الأصل، كقياس النبيذ على الخمر، فإنَّ الإسكار في النبيذ أدنى منـه في الخمر، ويسمى القسـمان الأولان بمفهوم الموافقة، أو التنبيه، أو فَحـوى الخطاب، أو دلالـة النص، باختـلاف اصطلاح الأصوليين.

(١) «المستصفى» ٢/ ٨١ ـ ٨٥.

ما يسمى قياساً عند الحنابلة وما لا يُسمىٰ

قبل أن نتكلم على أنواع القياس التي يأخذ بها الحنابلة، ويقولون بها، نُشير إلى مسائل لها صلة بالموضوع، وقد اتفق العلماء ـ ومنهم الحنـابلة ـ على اعتبارها والعمل بها، ولكن الخلاف في دخولها في القياس، أو لا؟

أي: هل العمل بها عند الحنابلة من باب القياس، أو من باب دلالة الألفاظ؟ وهي:

١ ـ تَنقيح المناط:

إذا نص الشارع على حكمٍ عقيب أوصاف يعرف فيها ما يصلح للتعليل وما لا يصلح، فينقح المجتهد الصالح، ويلغي ما سواه. هذا هو ما يسمىٰ: تنقيحَ المناط. والمناط: هو العلّة، فهي مَناط الحكم، لأنّها مكان نَوْطِه، أي: تَعليقه. والاجتهاد في العلّة ثلاثة أضرب: تحقيق المناط، وتَنقيحه، وتَخريجه.

وتحقيق المناط(١) مجمع على العمل به، وهو من دلالة النصوص(٢).

---

(١) تحقيق المناط: هو تحقيق العلة، أي: معرفة وجودها في آحاد الصور، أو تطبيق القاعدة الكلية المنصوصة أو المجمع عليها في آحاد الصور، أي: تطبيق النص في أفراده، أو تطبيق القاعدة في أفرادها.

ومنه: ما هو مجمع عليه، وهو أن تكون القاعدة الكلية منصوصة أو متفقاً عليها، فيجتهد في تحقيقها في الفرع، كوجوب المثل من النعم في جزاء الصيد، وكوجوب نفقة الزوجة، فيجتهد في البقرة مثلاً بأنها مثل الحمار الوحشي، ويجتهد في القدر الكافي في نفقة الزوجة.

ومنه: ما عرف فيه علة الحكم بنص أو إجماع، فيحقق المجتهد وجود تلك العلة في الفرع، =

وتخريج المناط: هو استنباط العلة والقياس عليها، وهو القياس المختلف في اعتباره، وعند القائلين بالقياس لا خلاف في تسميته قياساً.

أما تنقيح المناط؛ فقد أقر به أكثر منكري القياس، والقائلون بالقياس اختلفوا في تَسميته قياساً مع الاتفاق على العمل به. وتنقيح المناط يسمى أحياناً الإلحاق بنفي الفارق[1]، وهو المعروف عند الشافعي رحمه الله بالقياس في معنى الأصل، وهو مفهوم الموافقة بعينه[2].

أما تسميته قياساً عند الحنابلة:

فقد قال عنه المجد: وهذا قياس عند أصحابنا، وقَد أقرَّ به كثير من منكري القياس، وأجراه أبو حَنيفة في الكفارات مع منع القياس فيها.

وفيما إذا كان المسكوت عنه في مَعنى المنصوص عليه من غير نظر ولا اعتبار، وإن لم تظهر مناسبة، كقوله: «من أعتق شِركاً له في عَبد»[3] في إلحاق الأمة بالعبد؛ ذكر المجد: الخلاف في تسميته قياساً على مذهبين، ثمّ ذكر عن القاضي أنَّه قال: إنّه لا يجوز المنع من مثل هذا القياس مع إيضاح علته، وإن نهى عن القياس الشرعي.

قال أبو البركات: وهذا يقتضي: أنه مع تسميته قياساً، فإنَّه مستفاد من دلالة اللفظ حتى مع النهي عن القياس، فصارت المذاهب ثلاثة[4].

وسَيأتي قَريباً رأي القاضي في التنبيه والفَحوى على أنَّه ليس قياساً، ومن

= كالعلم بأن السرقة هي مناط القطع، فيحقق المجتهد وجودها في النباش لأخذه الكفن من حرز مثله. انظر «مذكرة أصول الفقه»: ٢٤٤، «الإحكام» للآمدي ٣٠٢/٣.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٣٢٦/٢٢ ـ ٣٣٢.

(١) جرى على هذا البيضاوي في «المنهاج» حيث جعل تنقيح المناط مساوياً لإلغاء الفارق، أما ابن السبكي في «جمع الجوامع»، فقد جعله مخالفاً له حيث عرف تنقيح المناط بأنه: الاجتهاد في تعيين العلة من بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع، وذلك بحذف ما لا دخل له في التأثير. «أصول الفقه» لأبي النور زهير ١١٧/٤.

(٢) «أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٤٣ ـ ٢٥٢.

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة (٤٧٦).

(٤) «المسودة»: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

الأمثلة التي ساقها ما يدخل في هذا النوع، وهو ما كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق.

وابن تيمية رحمه الله في «المجموع» قال عن تَنقيح المناط: وهذا النوع يسميه بعض الناس قياساً، وبعضهم لا يسميه قياساً، ولهذا كان أبو حنيفة وأصحابه يستعملونه في المواضع التي لا يستعملون فيها القياس، والصواب: أنَّ هذا ليس من القياس الذي يمكن فيه النزاع، وإن اختلف الناس، هل الحكم مستفاد من خطاب الشارع، أو من المعاني القياسية(١).

وقال أيضاً في تنقيح المناط وتحقيقه وتخريجه:

والآيات التي أنزلها الله على محمد صلّى الله عليه وسلّم فيها خطاب لجميع الخلق من الإنس والجن، إذ كانت رسالته عامّة للثقلين، وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب، فليس شيء من الآيات مختصاً بالسبب المعيّن الذي نزل فيه باتفاق المسلمين، وإنما تنازعوا هل يختص بنوع السبب المسؤول عنه، وأما بعين السبب، فلم يقل أحد من المسلمين: إنّ آيات الطلاق، أو الظِّهار، أو اللِّعان، أو حَدّ السرقة والمحاربين، وغير ذلك يختص بالشخص المعين الذي كان سببَ نزول الآية.

وهذا الذي يسميه بعض الناس تنقيحَ المناط، وهو أن يكون الرسول صلّى الله عليه وسلّم حَكم في مُعيّن، وقد علم أنَّ الحكم لا يختص به، فيريد أن ينقح مَناط الحكم، ليعلم النوع الذي حكم فيه، كما أنّه لما أمر الأعرابي الذي واقع امرأته في رَمضان بالكفارة، وقد علم أنَّ الحكم لا يختص به، وعلم أنَّ كونه أعرابياً أو عربياً، أو الموطوءة زوجته لا أثر له، فلو وطئ المسلم العجمي سريته، لكان الحكم كذلك... إلى أن قال: ولا يسمى قياساً عند كثير من العلماء، كأبي حَنيفة، ونُفاة القياس، لاتفاق الناس على العمل به، كما اتفقوا على تحقيق المناط، وهو: أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كُلي، فينظر في ثبوته في بعض الأنواع، أو بعض الأعيان.... إلى أن قال: وأما تخريج المناط:

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٢/٣٢٦ ـ ٣٣٢.

فهو القياس المحض، وهو أن ينص على الحكم في أمور قد يظن أنَّه يختص بها، فيستدل على أنَّ غيرها مثلها، إما لانتفاء الفارق، أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أنَّ الشارع علّق الحكم به في الأصل، فهذا هو القياس الذي تُقرّ به جماهير العلماء، وينكره نُفاة القياس(1).

٢ ـ فَحوى الخطاب:

فَحوى الخطاب ويسمى التنبيه والأولى: وهو أن يكون معنى حكم المنطوق في جانب المسكوت عنه لفظاً أولى، وأظهر ظهوراً جلياً مثل: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الاسراء: ٢٣]. وهو حجة عند الجمهور إلاَّ ما شَذَّ من بعض أهل الظاهر.

وهل هو قياس أو لا؟:

١ ـ أكثر الشافعية على أنَّه قياس واضح أو جَليّ، وحُكي عن الشافعي ذلك.

٢ ـ أما الحنابلة، فقد ذكر أبو يَعلى، وأبو البركات، وابن تَيمية: أنَّه ليس قياساً، وأنَّ ذلك منصوص أحمد:

١ ـ قال أبو يَعلى: فأما الحكم الثابت من طَريق التنبيه، فلا يسمى قياساً، وإنما هو مفهوم الخطاب وفَحواه، نحو قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾. فإنَّ الضرب ونحوه من الإضرار بالوالدين ممنوع منه بمعنى اللفظ، وكذلك قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «أَربَعٌ لا تَجوزُ في الضَّحايا: العَوراءُ البَيِّنُ عَوَرُها، والعَرْجاء البَيِّنُ عَرجُها»(2). فلما نَصَّ على العوراء، كانت العَمياء مثلها في المعنى، لمعنى اللفظ، وكذلك لما نصَّ على العرجاء، كانت المقطوعة

---

(1) نفس المصدر ١٩/١٤ ـ ١٨.

(2) أخرجه مالك ٤٨٢/٢ في الضحايا: باب ما ينهى عنه من الضحايا، والترمذي (١٤٩٧)، وأبو داود (٢٠٨٢)، والنسائي ٢١٤/٧، ٢١٥، وابن ماجه (٣١٤٤)، والدارمي ٧٦/٢، والطيالسي (٧٤٠)، وأحمد ٢٨٤/٤، والطحاوي ٢٩٦/٢، وابن الجارود (٩٠٧)، والبيهقي ٢٧٤/٩، وإسناده صحيح، وصححه الترمذي، وابن حبان (١٠٤٦).

الأربع في معناها وزيادة من طريق اللفظ. وكذلك قوله: ﴿الزَّانِيَةُ والزَّاني فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُمَا مِئَة جَلْدةٍ﴾ [النور: ٢] ونصَّ في الإماء على النصف، كان العبد مثلها من طريق اللفظ.... إلى أن قال: وكذلك قوله في الفَأرة تقع في السمن: «إنْ كانَ جامداً، فألقوها وما حَولها، وإن كانَ مائعاً، فأريقوه»[١]، فكانت العصفورة في معنى الفأرة، والشحم الجامد في معنى السمن الجامد، والشَّحم الذائب، كالسمن الذائب، وكذلك الزيت والشيرج... إلى أن قال: كل هذا من معنى اللفظ، وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله في رواية الحسين بن حسان، فقال: إنما القياس أن يقيس الرجل على أصل. فأما أن يجيءَ إلى أصل، فيهدمه، فلا نجد القياس بما كان على أصل مُستنبط، وكذلك قال في رواية الميموني: سألتُ الشافعي عن القياس، فقال: عند الضرورة. وأعجبه ذلك، ومعنى قوله عند الضرورة: إذا لم يجد دليلاً غيره من كتاب أو سنة[٢].

والاحتجاج بالتنبيه يجوز مع وجود دليل غيره، وقال في رواية الميموني: بِرّ الوالدين واجب ما لم يكن مَعصية، قال تعالى: ﴿فَلاَ تقل لَهُما أفٍّ﴾، فاحتج عل وجوب برهما بقوله: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾. فدلّ على أنه مُستفاد من جهة اللفظ.

ثمّ ذكر خلاف الشافعي، وأنّه مُستفاد من جهة القياس، لكنه قياس جَليّ، وذكر أنَّ هذا القول قول أبي الحسن الخرزي من الحنابلة[٣].

٢ ـ وقال أبو البركات: التنبيه ليس بقياس، بل هو من قَبيل النصوص.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٦٢٥).

(٢) رواية الحسين بن حسان، ورواية الميموني لا تدلان على الدعوى المطروحة للاستدلال صراحة، وهي: أن الحكم في التنبيه ثابت بدلالة اللفظ لا بدلالة القياس. ولكنه قد يفهم منهما ذلك، ذلك أن القياس عند أحمد يلجأ إليه عند فقدان الأدلة، ولا يجوز استعماله مع وجود شيء من الأدلة، فهو آخر الأصول، أما التنبيه فيحتج به وإن كان فيه أدلة أخرى، كما ذكر عنه القاضي في استدلاله على وجوب بر الوالدين، فهو لا يسمي ذلك قياساً، ولا يلجأ إليه ما دام النص ثبت به، فقوله: إن القياس للضرورة. يدل على أنه إذا أمكن أن تؤخذ دلالة الحكم من اللفظ، فلا يلجأ للقياس.

(٣) «العدة» ورقة: ٢٠٤.

نص عليه في مواضع. والقاضي ذكر التنبيه والعلة المنصوصة، وما كان في معنى الأصل، كالسمن مع الزيت مسألة واحدة(١).

٣ ـ وفصل ابن تيمية، فقال: منه ما يكون المتكلم قَصد التنبيه بالأدنى على الأعلى، كآية البِرّ، فهذا معلوم أنَّه قصد المتكلم بهذا الخطاب، وليس قياساً، وجعله قياساً غلط.

ومنه: ما لم يكن قصد المتكلم إلاَّ القسم الأدنى، لكن يعلم أنَّه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى، وهذا ينقسم إلى مقطوع ومَظنون، ثمّ مثّل للمقطوع بقولِ أحمد: لا يرهن المصحف عند أهل الذمة، لأنَّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم نَهى أن يسافَر به لأرض العدو مَخافة أن ينالوه(٢).

ومثَّل للمظنون بقول أحمد: لا شُفعة لذمي، لأنهم ليس لهم في الطريق حق، واستدل بقوله صلّى الله عليه وسلّم(٣): «إذا لَقيتُموهُم في طَريقٍ، فَألجؤوهُم إلى أَضْيَقِه»(٤).

٣ ـ العلَّة المنصوص عليها:

وإذا كانت العلة في الأصل مَنصوصاً عليها، فتعدّى الحكم بها إلى الفرع، فهل يُعتبر هذا الحكم ثابتاً بالقياس، أو بدلالة النص؟ وبعبارة أخرى: هل يُسمىٰ هذا الإلحاق قياساً أو لا؟

ذكر أبو الخطاب: أنَّه من دلالة النص، خلافاً لبعضهم.

---

(١) «المسودة»: ٣٨٩.

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة (١٤٤).

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٢١٦٧) في الاستئذان: باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، والترمذي (٢٧٠١)، وأبو داود (٥٠٢٥).

(٤) «المسودة»: ٣٤٦ ـ ٣٤٨، وهذا التفصيل لا يظهر فيه الفرق بين النوعين، فهل يريد ابن تيمية أن يقول: «إن النوع الثاني قياس بخلاف الأول». إن كان غرضه ذلك، فعبارة: «لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى» لا تؤدي هذا الغرض بوضوح، فليحرر.

وذكر القاضي ما هو أعم من ذلك، فقال: جميع ما يحكم به من جهة القياس على أصل منصوص عليه، فهو مُراد بالنص الذي أوجب الحكم في الأصل، خلافاً لبعض المتكلمين(١).

والفرق واضح بين كلام أبي الخطاب والقاضي، فأبو الخطاب يقول: إنَّ الحكم في الفرع مُرادٌ بالنص إذا نصَّ على العلة، والقاضي يعتبر ذلك إذا نصَّ على الأصل.

وقال أبو البركات: إذا علَّل الشارع في صورة بعلّة توجد في غيرها، فالحكم ثابت في الكل بجهة النص لا بالقياس، وهو قول الشافعي، وقد ذكر القاضي في المجرد احتمالين. والقول بثبوته بالنص قول الجماعة وأكثر منكري القياس.

وقال جماعة: بأنَّه ثابت بالقياس لا بالنص.

وسمى ذلك ابن عقيل استدلالاً. وقال: الاستدلال ليس بقياس عندنا، وهو مذهب جماعة من الفقهاء. وقال قوم: هو قياس، ومثّل لذلك بما توجد فيه العلة منصوصة، ثمّ ذكر قول أبي الخطاب: إنَّه يحتمل أن نقول: إنَّ الله أراد النص على الأصل، وعلّته فقط، وعلق عليه بقوله:

قلت: ذِكر هذين الوجهين عجيب مع قولنا: إنَّ النص على العلّة نص على فروعها، وقد سمى ابن عقيل العلة المنصوصة، كقوله: «إنّها مِنَ الطَّوافين عَليكم والطَّوافات»(٢) استدلالاً، وجعله عندنا وعند جَماعة من الفقهاء ليس بقياس، وعند آخرين هو قياس، وقال ابن حمدان: هذا الطواف يشمل كل طائف، فغنينا بالعموم من صاحب الشرع عن أن يُعلق الحكم على قياس مُستنبط، وإلحاق الفَأرة بالهرة إلحاق الفروع بالأصول إذا كان العموم منتظماً لهما. فكانا أصلين في المعنى، وصارا كالأجناس الستة(٣).

---

(١) «العدة» ورقة: ٢١٠، «التمهيد» ورقة: ١٥٤، «المسودة»: ٣٨٦.

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة (٦٣٢).

(٣) «المسودة»: ٣٩٠ ـ ٣٩٣، وانظر «شرح مختصر التحرير»: ٣٩٠.

نتيجة البحث فيما يُسمى قياساً عند الحنابلة

استعرضنا فيما مَرَّ آراء الأصوليين الحنابلة، وما نُقل عنهم فيما يسمى قياساً، ونستطيع أن نلخص آراءهم في المسائل الثلاث فيما يلي:

١ ـ تَنقيح المناط:

مرّ أن الاجتهاد في العلّة ثلاثة أضرب: تحقيق المناط، وتخريجه، وتنقيحه.

فتحقيق المناط: مُجمَع على العمل به عند الحنابلة وغيرهم، وهو من دلالة النصوص.

وتخريج المناط: هو القياس، ولا خلاف في تسميته قياساً عند الحنابلة.

أما تنقيح المناط: فقد اختلف الحنابلة في تسميته قياساً ـ مع اتفاقهم على العمل بموجبه ـ على قولين:

(أ) أنَّه يسمى قياساً، وهذا الذي ذكره المجد عن الأصحاب. وعلى هذا يكون الحكم فيه مستفاداً من المعاني القياسية.

(ب) أنَّه مع تسميته قياساً، فإنَّه مستفاد من دلالة اللفظ، وهذا القول ذكره المجد عن القاضي أبي يعلى. وأثناء كلام القاضي على مسألة التنبيه؛ ذكر أمثلة تدخل في تنقيح المناط، وقال عنها: إنّها لا تسمى قياساً، وهي فيما إذا كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق.

٢ ـ فَحوى الخطاب، أو ما يسمى بالتنبيه:

هذا النوع لا يسمى قياساً عند الحنابلة جميعًا، وقد شذَّ منهم أبو الحسن الخرزي، فقال: إنَّ الحكم فيه مستفاد من القياس، كما هو قول الشافعية.

٣ ـ العلّة المنصوص عليها:

إذا كانت علة الأصل منصوصاً عليها، فجمهور الحنابلة لا يسمون تعدي الحكم بها إلى الفرع قياساً، بل يعتبرونه من دلالة النصوص، كما ذكر ذلك القاضي، وأبو الخطاب، وأبو البركات، وكما سَماه ابن عَقيل استدلالاً.

إلاَّ أنَّ أبا البركات ذكر عن القاضي وأبي الخطاب احتمالاً آخر، أنَّه يسمى قياساً، وقد تعقَّب هذا الاحتمال، وردَّ عليه، وضعَّفه بما نقل عن ابن عقيل وابن حمدان. وعلى ذلك يتضح أنَّ الصحيح لدى الحنابلة: أنَّ تعدي الحكم إلى الفرع بالعلة المنصوص عليها، لا يسمى قياساً.

ما يأخذ به الإمام أحمد من أنواع القياس

ذكرنا فيما مضى بعض الأنواع المختلَف في تسميتها قياساً، وإن كان قد اتّفق على العمل بها، وسَبق الكلام أيضاً على أنواع القياس وتقسيماته، فما الذي يأخذ به الإمام أحمد رحمه الله منها؟

عند دراستنا لما كتبه الأصوليون من الحنابلة، والخبيرون بأصول أحمد رحمه الله، نجد أنَّه يأخذ بأنواع القياس كلها، إلاَّ قياس الشبه، فقد نقل عنه الاختلاف فيه. ولذلك جَعله القاضي القياس الخَفي، كما ذكر ذلك في كتاب «العدة» حيث جعل القياس ضربين: واضح، وخَفي، وقال: إنَّ الواضح ما وُجد معنى الأصل في الفرع بكماله، كعلّة الربا نص النبيّ صلّى الله عليه وسلّم على الربا في البُرّ[1]، فحملنا الأرز عليه، لأنَّ فيه معنى البر من الكيل والجنس.

وقال عن هذا: إنَّ أحمد رحمه الله استعمله في رواية ابن القاسم، فقال: لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة.

وقال عن الخَفي: إنَّه قياس غَلبة الشبه، وصورته: أن يتجاذب الحادثة أصلان: حاظِرٌ ومُبيحٌ، ولكل واحد من الأصلين أوصاف خمسة، والحادثة لا تجمع أوصاف واحد منهما، غير أنَّها بأحد الأصلين أكثر شبهاً، مثل: إن كانت بالإباحة أشبه بأربعة أوصاف، وبالحظر بثلاثة أوصاف، ففي هذا روايتان:

إحداهما: ليس هذا بقياس أصلاً، والقياس ما وجد في الفرع أوصاف

---

(١) أخرجه من حديث عمر بن الخطاب: مالك ٢/٦٣٦، ٦٣٧، والبخاري ٤/٢٩١، كلاهما في البيوع، ومسلم (١٥٨٦) في المساقاة، وأبو داود (٣٣٤٨)، والترمذي (١٢٤٣)، والنسائي ٧/٢٧٣.

الأصل بكمالها، فإذا وجد بعضها في الفرع لم يكن قياساً. نَصَّ عليه أحمد رحمه الله في رواية أحمد بن الحسين بن حسان، فقال: القياس أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه، فأردت أن تقيس عليه، فهذا خطأ قد خالفه في بعض أحواله، ووافقه في بعض، فإذا كان مثله في كل أحواله، فأقبلت به وأدبرت به، فليس في نفسي منه شيء.

ونقل أبو البركات عن القاضي قوله: لا يجوز رد الفرع إلى الأصل حتى تجمعهما علة معينة تقتضي إلحاقه به، وهذا منصوص أحمد.

وكذلك قال أبو الخطاب[1]: لا بدّ في القياس من علة مؤثرة. قال: وقال بعض الحنفية: لا يعتبر في ذلك علّة معينة، ويجزئ الاقتصار على ضرب من الشبه[2].

والرواية الثانية: إنَّه قياس صحيح. وتُلحق الحادثة بأكثرهما ولا يوجد[3] حكمها، وقد نبه أحمد رحمه الله على هذا في رواية حرب في يهودي قذف يَهودية يتلاعنا؟. قال: ليس لهذا وجه؛ لأنَّه ليس عدلاً، واللِّعان: إنما هو شَهادة، وليس بعدل، فتجوز شهادته، كأنَّه لم يرَ بينهما اللعان، فقد قاس اللعان على الشهادة في امتناعه من الكافر مع قلة شبهه بالشهادة، وذكر شبهه بالأيمان، فدل هذا من قوله على جوازه مع كثرة الشبه[4].

فالقاضي سَمّى قياس الشبه: قياساً خفياً، ونقل الروايتين عن أحمد في القول به، وسمى الواضح: ما كان معنى الأصل موجوداً في الفرع بكماله. ولم ينقل عن أحمد فيه خلاف، بل قال: إنَّه استعمله.

وأبو محمد في «الروضة» ذكر لقياس الشبه تعريفين:

١ ـ أحدهما: قول القاضي يعقوب: وهو أن يتردد الفرع بين أصلين

---

(١) «التمهيد» ورقة: ١٥٨.

(٢) «المسودة»: ٣٨٩.

(٣) هكذا في المخطوط، ولعل الصواب: وتأخذ حكمه.

(٤) «العدة» ورقة: ٢٠٣ ـ ٢٠٤، «المسودة»: ٣٧٤.

حاظر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر، فيلحق بالأكثر، ومثّل بتردد العبد بين الحر والبَهيمة.

٢ ـ أنّه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة، ومثل له بالجمع بين مسح الرأس، ومسح الخُفّ في نَفي التكرار، بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار، بكونه أصلاً في الطهارة(١).

ثمّ قال: واختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في قياس الشبه، فروى عنه روايتان:

إحداهما: أنّه صحيح.

والأخرى: أنّه غير صحيح. واختارها القاضي(٢).

وفي قوله: إنَّ القاضي اختار الرواية القائلة بأنَّه غير صحيح، نظرٌ، ذلك أنَّ القاضي في «العدة» بعد أن ذكر الروايتين عن أحمد، ومن قال بهما من غيره، وبين وجهة كل رواية؛ ردَّ أدلة القائلين بأنَّه ليس بصحيح، فقال: إذا تقرر هذا، وأنَّ غلبة الشبه حجة، فهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون الشبه بالأوصاف.

والثاني: بالأحكام... إلخ(٣).

وقد ذكر ابن تيمية أنَّ القاضي يعتبر قياس الشبه حجة، كما سيأتي قريباً.

وابن تيمية في «المسودة» ذكر قول القاضي في المتردّد بين أصلين يجب إلحاقه بأشبههما به، وأقربهما إليه، كإلحاق الوارث بالإقرار، لا بالشهادة، ثمّ ذكر قول الحنفية في إعطائه حكم الأصلين، أي: ما يشبهه في كل منهما، وقال عن

---

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٢٩٨.

(٢) المصدر السابق ٢/٣٠٠.

(٣) «العدة» ورقة: ٢٠٤.

هذه الطريقة: هي طريقة الشبهين، ثمّ قال: قلت: من قال: قياس غلبة الشبه - كما فسره القاضي - حُجة، فلا كلام، لكن يرد عليه التسوية بين الشيئين في الحكم مع العلم بافتراقهما في بعض الصفات المؤثرة. وإنما فعلوه لضرورة إلحاق الفرع بأحد الأصلين، فألحقوه بالأشبه به، كما تفعل القافة بالولد.

ومن قال: ليس بحجة، فقد يحكم فيه بحكم ثالث مأخوذ من الأصلين، وهو طريقة الشبهين، فيعطيه بعض حكم هذا، وبعض حكم هذا، كما فعله أحمد في ملك العبد، وكذلك مالك، وهذا كثير في مذهب مالك وأحمد، مثل تعلق الزكاة بالعين أو بالذمة، والوَقف؛ هل هو ملك لله تعالى، أو للموقوف عليه؟ ونحو ذلك، وطريقة الشبهين ينكرها كثير من أصحاب الشافعية وأحمد، وهو مقتضى قول من يقول بغَلبة الاشتباه، ويَعتبر للحادثة أصلاً معيناً، ومن لم يقل به، فقد يقول بها، والأشبه: أنَّه إن أمكن استعمال الشبهين، وإلاَّ ألحق بأشبههما به، فإن القائلين بالأشبه، كالقاضي، سلموا: أنَّ العلة لم توجد في الفرع، وأنَّه حكم بغير قياس، بل بأنَّه أشبه بهذا الأصل من سائر الأصول، كما أنَّ في طريقة الشبهين ليس أحدهما هو الأصل[1].

فابن تيمية هنا كأنَّه يشير إلى قول ثالث في قياس الشبه، فقد تقدم عن أحمد روايتان:

إحداهما: العمل به.

والثانية: عدم اعتباره.

وابن تيمية يشير إلى أنَّ أحمد يستعمل طريقة الشبهين، أي: يحكم في الحادثة بحكم ثالث مأخوذ من الأصلين، ومَثَّل بملك العبد، وقال: إنَّ هذا كثير في مذهب مالك وأحمد، ثمّ قال: إنَّ طريقة الشبهين ينكرها كثير من أصحاب الشافعي وأحمد، وهو قول من يقول بغَلبة الاشتباه، ويعتبر للحادثة أصلاً معيناً، ثمّ رجح ابن تيمية: أنَّه إن أمكن استعمال الشبهين، فهو أولى، وإلاَّ

(١) «المسودة»: ٣٧٥ - ٣٧٦.

ألحق بأشبههما، وقد علل ذلك: بأنَّ القائلين بإلحاق الحادثة بالأشبه سلموا: أنَّ العلة لم توجد في الفرع، وأنَّه أشبه بهذا الأصل من غيره.

والخلاصة مما تقدم:

١ ـ أنَّ الأصوليين الحنابلة نقلوا عن أحمد روايتين في الأخذ بقياس الشبه والعمل به:

(أ) إحداهما: أنَّه يعمل به، وهي التي رجحها القاضي، وانتصر لها.

(ب) الثانية: أنَّه لا يعمل به، ولا بدّ من تساوي الفرع مع الأصل في جميع الأوصاف.

٢ ـ طريقة الشبهين: ذكرها ابن تيمية، وقال: إنَّها موجودة بكثرة في مذهب أحمد، وينكرها كثير من أصحابه.

وهي التي اختارها ابن تيمية، فإذا لم يمكن استعمالها، ألحق الفرع بأشبههما، وعلى هذا يكون لأحمد رواية ثالثة في المسألة.

ما يجرى فيه القياس

اختلف الأصوليون في مسائل، هل يجرى فيها القياس أو لا؟ نشير إلى بعضها أولاً، ثمّ نذكر رأي الحنابلة في ذلك.

١ ـ الحدود والكفارات:

منع الحنفية جَريان القياس فيها، وأجازه غيرهم.

٢ ـ الأسباب:

جَريان القياس في الأسباب: أجازه أكثر الشافعية، ومنعه الحنفية، وهو اختيار ابن الحاجب، والآمدي.

ومثاله: إثبات كون اللّواط سبباً للحد بالقياس على الزنى.

ما يجرى فيه القياس عند أحمد

أولاً ـ الحدود والكفارات والمقدّرات والأبدال والأسباب:

المتتبع لفتاوى الإمام أحمد، ولكتب الفروع لدى الحنابلة؛ يجد أنَّهم لا يفرقون في استعمال القياس والعمل به فيما تدرك علّته، ومن ذلك الحدود والكفارات والمقدرات والأبدال. وقد ذكر الأصوليون من الحنابلة: جواز ثبوتها بالقياس، وجريان القياس فيها، وقد نقلوا عن أحمد رحمه الله في ذلك مسائل قال فيها بالقياس؛ وهي من هذا الباب:

قال أبو يعلى: يجوز إثبات الحدود والكفارات والمقدّرات والأبدال بالقياس، ويجوز قياسها على المواضع التي أجمع على ثبوت ذلك فيها، وقد قال أحمد رحمه الله في رواية الميموني فيمن سرق من الذهب أقل من ربع دينار: أقطعه، قيل: ولم؟ قال: لأنَّه لو سرق عروضاً قوّمتها بالدراهم، كذلك إذا سرق ذهباً أقل من ربع دينار قومته بالدراهم، فقد أثبت القطع بالقياس، وكذلك نقل عن الميموني في النَّصراني إذا زنى وهو مُحصن: يرجم. قيل له: لم؟ قال: لأنَّه زان بعد إحصانه[1]. وكذلك نقل جعفر بن محمد النسائي أبو محمد عن أحمد رحمه الله في يهودي مَرَّ بمؤذن، فقال: كذبت. قال: يُقتل لأنه شتم[2].

(١) هذا بناءً على أن النص وارد في المسلم: «لا يحل قتل امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث... وزنًى بعد إحصان».

(٢) «العدة» ورقة: ٢١٨.

ثمّ ذكر من قال بهذا القول، ومن خالف، واستدل لجريان القياس في الحدود والكفارات والمقدرات والأبدال. وذكر أدلة المخالفين، وردَّها، وهي لا تعدو الأدلة التي سنذكرها بعد مذهب الحنابلة في كون الحدود تُدرأ بالشبهة، وأنَّ الحدود ونحوها مقدرات مبناها التوقيف.

وألزم الحنفية: بأنَّهم قد أثبتوا الحد بالقياس، وكذلك الكفارات، فقالوا: تجب الكفارة على المفطر بالأكل والشرب قياساً على المُجامع[1]، وقالوا: الحد يجب على الرد[2] في المحاربة قياساً على المباشر على قتال المشركين[3].

وأبو الخطاب في «التمهيد» قَيَّد المسألة بما إذا علم ذلك، ولم يمنع منه مانع، ثمّ سَلك مسلك شيخه السابق[4].

والقول بجريان القياس في الحدود والكفارات، هو الذي اختاره أبو محمد في «الروضة»، واستدل له[5]، كما أنَّه اختار أيضاً جريان القياس في الأسباب[6].

والطوفي في «شرح مختصر الروضة» قال: إنَّ إجراء القياس في الأسباب هو مذهبنا، وذكر الأدلة على ذلك، وأدلة المعارضين، ورد عليها. وفي جريان القياس في المقدرات والحدود والكفارات، قال عنه: إنَّه مذهب أحمد. وذكر من وافقه، واستدل لذلك، وذكر ما احتج به الخصم، وردّ عليه، وهو في مسلكه في الرد والمناقشة، كغيره من أهل الأصول[7].

---

(١) قد لا يلزم الحنفية بهذا، لأنهم يقولون: إن الكفارة قد تعلقت بجناية الإفطار لا بخصوص الجماع، كما دلت على ذلك النصوص، وإذن فالإفطار يتحقق بالأكل كما يتحقق بالجماع.

(٢) هكذا في المخطوط، والصواب: «الردء» بالهمزة، والحنفية يجرون الحدَّ في الحِرابة على الردء والمباشر، جاء في «الاختيار» للموصلي: وإن باشر القتل واحد منهم أجري الحد على الكل، لأن المحاربة تتحقق بالكل، لأنهم إنما أقدموا على ذلك اعتماداً عليهم حتى لو غلبوا أو هزموا انحازوا إليهم، فكانوا عوناً لهم، ولهذا المعنى كان الردء في الغنيمة كالمقاتل، ولأن الردء ساعٍ في الأرض فساداً، لأنه إنما وقف ليقتل إذا قتل، كأهل البغي.

(٣) «العدة» ورقة: ٢١٨.

(٤) «التمهيد» ورقة: ١٥٦، وانظر «المسودة»: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٥) «روضة الناظر» ٢/٣٤٣.

(٦) نفس المصدر ٢/٣٣٩، و«المسودة»: ٣٩٩.

(٧) «شرح مختصر الروضة» ٣/٤٤٨ ـ ٤٥٢.

وقال شارح «الكوكب المنير»: ومنع قوم القياس في إثبات أصول العبادات، فنفوا جواز الصلاة بالإيماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز، ومنعه أبو حَنيفة، وأصحابه، في حدٍّ، وكفارةٍ، وبدلٍ، ورخصٍ، ومُقدّرٍ، لنا عموم دليل كون القياس حجة، وقول الصحابي: «إذا سَكِرَ هَذى، وإذا هَذى افترى» وكبقية الأحكام، ومنعه جمع في سبب وشرط، ومانع كجعل الزنى سبباً لإيجاب الحد، فلا يقاس عليه اللواط، وصححه الآمدي،، وابن الحاجب، وجزم به البيضاوي. لكن نقل الآمدي عن أكثر الشافعية جريانه فيها، ونبه عليه في «جمع الجوامع»[1].

والخلاصة في هذا: أنَّ أحمد رحمه الله والحنابلة: يقولون بجريان القياس في الحدود، والكفارات، والأبدال، والمقدرات، والأسباب، ولكنهم يقيدون ذلك بإدراك العلّة، كما نَصَّ أبو الخطاب على ذلك، ولم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة.

(١) «شرح الكوكب المنير»: ٣٢٨.

الأدلة

١ ـ الحدود والكفارات:

استدلَّ المجيزون لجريان القياس في الحدود والكفارات: بأنَّ أدلة حُجِّية القياس أدلة عامة تشمل الحدود والكفارات، وقد قاس الصحابة شارب الخمر على القاذف، وأوجبوا عليه حد القاذف في قول عليّ، أو عبد الرحمن بن عوف في رواية أخرى: «إذا شَرِب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حَدَّ الافتراء»[1].

واستدلَّ المانعون: بأنَّ شرع الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه، والقياس لا يجرى إلاَّ فيما يكون معقول المعنى.

ورده المجيزون: بأننا نجري القياس فيما يعقل معناه منها، لا في كلها.

(١) أخرجه مالك ٢/٨٤٢ في الأشربة، وعنه الشافعي ٢/٣٠٤ عن ثور بن زيد الديلي: أن عمر... قال الحافظ في «التلخيص» ٤/٧٥: وهو منقطع، لأن ثوراً لم يلحق عمربلا خلاف، لكن وصله النسائي في «الكبرى»، والحاكم ٤/٣٧٥ من وجه آخر عن ثور، عن عكرمة، عن ابن عباس، ورواه عبد الرزاق (١٣٥٤٢) عن معمر، عن أيوب، عن عكرمة، ولم يذكر ابن عباس، وفي صحته نظر لما ثبت في «الصحيحين» عن أنس أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانون، فأمر به عمر، ولا يقال: يحتمل أن يكون عبد الرحمن وعلي أشارا بذلك جميعاً، لما ثبت في صحيح مسلم (١٧٠٧): «... فقال علي لعبدالله بن جعفر: أقم عليه الحد، قال: فأخذ السوط فجلده، وعلي يعد، فلما بلغ أربعين قال: حسبك، جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي». فلو كان هو المشير بالثمانين، ما أضافها إلى عمر، ولم يعمل بها، لكن يمكن أن يقال: إنه قال لعمر باجتهاد، ثم تغير اجتهاده.

واستدلوا أيضاً: بأنَّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم قال: «ادْرَؤوا الحدودَ بالشبُهات»[1]. واحتمال الخطأ في القياس شُبهة، فلا تثبت الحدود به، ورده المجيزون: بأنَّ ذلك موجود في خبر الواحد والشهادة ولم يدرأ بهما[2].

٢ ـ الأسباب:

استدل المانعون لجريان القياس في الأسباب: بأنَّ القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكم، وتساوي الأسباب مما استأثر الله بعلمه، فلا سبيل لجريان القياس فيه، وقالوا أيضاً: إنَّ علة سببية المقيس عليه، وهي قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الأول، مُنتفية في المقيس، وهو الوصف الآخر، لعدم انضباط الحكم، وتغاير الوصفين، فيجوز اختلاف قدر الحكمة في كل منهما، وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم، وهو السَّببية.

واستدل المجيزون بما يأتي:

أولاً: إنَّ نصب الأسباب حُكم شرعي يمكن أن تعقل علته، وتتعدى إلى سبب آخر.

وأجاب المانعون عن هذا: بأنَّ هذا الإمكان مبني على إدراك ما فيه من الحكمة، لكن الحكمة غير مُنضبطة، ومن ثمّ لا يجوز التعليل بها، وبناء القياس عليها.

ثانياً: إنَّ إمكان القياس في الأسباب يأتي من وجهين: أحدهما: تنقيح المناط، فقياس اللائط على الزاني، كقياس الأكل على الجماع في وجوب الكفارة. فوصف كونه زِنى لا يؤثر، بل المؤثر إيلاج فرج في فرج مُحرّم قطعاً، مشتهىً طبعاً.

وأجاب المانعون: بأنَّ هذا الإيلاج هو السبب في وجوب الحد على الزاني

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٣١٧).
(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٥٤ ـ ٢٥٥، «الإحكام» للآمدي ٤/٦٢.

واللائط. فليس هناك قياس للّواط على الزنى في كونهما سبباً لوجوب الحد، على أننا نمنع كون الزنى غير مؤثر في وجوب الحد، بل هو المؤثر، لأنَّه يترتب عليه ضياع النَّسب أو اشتباهه، وليس ذلك في اللواط لعدم الإنبات.

ثالثاً: أنَّ الحكم يعلل بالحكمة، ويعدَّى بتعديتها، كما في قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم: «لا يَقْضي القاضي بَينَ اثْنينِ وَهو غَضْبان»[1]، فجعل الغضب سبباً، لأنَّه يُدهش العقل، وهو موجود في الجوع والعطش، فيقاس عليه[2].

ويجاب عن ذلك: بأنَّ التعليل بالحكمة مختلف فيه، وأنَّه لا يجوز التعليل بها عند جمهور العلماء، والمنع من القضاء في حالتي الجوع والعطش ثابت بعموم المعنى الذي هو تَشويش الفكر، وليس ثابتاً بالقياس.

وبذلك يتبين رُجحان القول بعدم القياس في الأسباب.

٣ ـ المخصوص من جُملة القياس:

من المسائل التي اختلف فيها: ما ورد على خلاف القياس، هل يقاس عليه، ويجرى القياس فيما ماثله أو لا؟

قالت الحنفية: إنَّ المخصوص من جملة القياس لا يُقاس عليه. وقالت الشافعية: يجوز القياس عليه.

وقد نُقل عن أحمد رحمه الله روايات في مسائل، قال بالقياس فيها على ما استثنى من القياس، كقياس من نَذر ذبح نفسه على من نذر ذبح ولده في الفداء.

قال القاضي في «العدة»: مسألة: المخصوص من جملة القياس، يقاس

---

(١) أخرجه من حديث أبي بكرة نفيع بن الحارث: البخاري ٣/١٢٠، ١٢١، في الأحكام، ومسلم (١٧١٧) في الأقضية، وأبو داود (٣٥٨٩)، والترمذي (١٣٣٤)، والنسائي ٨/٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٣٤٢، «المستصفى» ٢/٩١ ـ ٩٢.

عليه، ويقاس على غيره. أما القياس عليه، فإنَّ أحمد رحمه الله قال في رواية ابن منصور: إذا نَذَر أن يذبح نفسه يَفدي نفسه بذبح كَبش، فقاس من نذر ذبح نفسه على من نذر ذبح ولده، وإن كان ذلك مخصوصاً من جملة القياس. وإنما ثبت بقول ابن عباس[1]، وأما قياسه على غيره؛ فإنَّ أحمد رحمه الله قال في رواية المرُّوذي: يجوز شِراء أرض السَّواد، ولا يجوز بيعها، فقيل له: كيف أشتري ممن لا يملك؟ فقال: القياس كما تقول، ولكن استحسان. واحتج بأنَّ أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلم رَخَّصوا في شراء المصاحف وكرهوا بيعها، وهذا يشبه ذلك، فقد قاس مَخصوصاً من جملة القياس على مخصوص من جملة القياس.

ثمّ ذكر من قال بهذا، ومن خالف، واستدل لما اختاره، وردّ أدلّة المعارضين[2].

وأبو الخطاب في «التمهيد»: ذكر للأصحاب وجهين في المسألة: أحدهما يوافق قول الحنفية[3].

وأبو محمد في «الروضة»، قسم المُستثنى من قاعدة القياس: إلى ما عقل معناه، وإلى ما لا يعقل معناه، ومَثَّل للقسمين، وقال: إنَّه يصح أن يقاس على ما عُقل معناه متى وجدت العلة، وأما ما لا يُعقل معناه، فلا يصح[4].

ونستخلص مما تقدم:

إنَّ للأصحاب في القياس على ما ورد على خلاف القياس وجهين:

أحدهما: جوازه. والثاني: منعه، كما ذكر ذلك أبو الخطاب، إلاَّ أنَّ

(١) قال ابن تيمية رحمه الله اعتراضاً على هذا: قلت: بل هو على وفق القياس في أن نذر المعصية ينعقد، وموجبه البدل الشرعي، أو كفارة يمين. «المسودة»: ٤٠٠.
(٢) «العدة» ورقة: ٢١٦ وما بعدها.
(٣) الورقة: ١٥٥.
(٤) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٣٣١ - ٣٣٣.

الراجح عند الحنابلة الجواز. وهو الذي اختاره القاضي أبو يعلى، ونقل عن أحمد مسائل فيه.

وقد قَيَّد ابن قدامة ذلك: فيما عُقِل معناه، وهذا القيد لازم لكلام القاضي، وإن لم يُصرِّح به.

ليس في الشريعة ما يخالف القياس

ومما له صِلة بالمسألة السابقة القول: بأنَّ في الشريعة ما يخالف القياس، وممن اشتهر من الحنابلة في نفي ذلك: ابن تيمية رحمه الله وتلميذه ابن القيم. فقد قررا: أنَّه ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، وأنَّه لا تعارض بين النصوص الصحيحة والأقيسة الصحيحة، بل كل ما جاء في الشرع على مقتضى القياس الصحيح. ولا يجوز أن تصادم النصوص، أو تلغى طرداً لأقيسة فاسدة.

وقد سُئِل ابن تيمية رحمه الله عما يقوله بعض الفقهاء في بعض المسائل: بأنَّها جاءت في الشريعة على خلاف القياس، وهل يعارِض القياس الصحيح النص؟ فأجاب على المسألة برسالة تُسمى: «رسالة في مَعنى القياس»[1]، وبين فيها: القياس الصحيح، والقياس الفاسد، وأنَّ الأقيسة الصحيحة لا تُعارض نصوص الشريعة، وبيَّن أنَّ القياس الصحيح الذي وردت به الشريعة هو الجمع بين المتماثلين، والفَرق بين المختلفين، ومما قاله في هذا: وحيثُ جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلا بدّ أن يختصّ ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته بغيره، لكنَّ الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل واحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنَّما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نَفسه، وليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. وحيث علمنا أنَّ النص جاء

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٥٠٤ وما بعدها.

بخلاف قياس. علمنا أنَّه قياس فاسد، بمعنى أنَّ صورة النص امتازت من تلك الصورة التي يظن أنَّها مثلها بوصف أوجبَ تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يُخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده. ثمّ تكلم على المُضاربة والمُساقاة والمُزارعة التي قيل: إنَّها على خلاف القياس، وبيَّن أنَّها موافقة للقياس الصحيح.

ثمّ استطرد بذكر أمثلة كثيرة، قيل: إنَّها جاءت على خلاف القياس، وبيَّن غلط من قال ذلك، وأوضح أنَّها لا تخالف القياس الصحيح، وبَيَّن وجه الحق فيها، ثمّ ذكر أنَّ الأحكام التي يقال: إنَّها على خلاف القياس نوعان: نوع مُجمع عليه. ونوع متنازع فيه:

فما لا نزاع في حكمه: تبيَّن أنَّه على وفق القياس الصحيح، وينبني على هذا أنَّ مثل هذا هل يقاس عليه أم لا؟ فذهب طائفة من الفقهاء إلى أن ما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه، ويحكى هذا عن أصحاب أبي حَنيفة، والجمهور أنَّه يُقاس عليه، وهذا هو الذي ذكره أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما.

وقالوا: إنَّما يُنظر إلى شروط القياس، فما عُلمت علته ألحقنا به ما شاركه في العلّة، سواء قيل: إنَّه على خلاف القياس أو لم يُقَل، وكذلك ما علم انتفاء الفارق فيه بين الأصل والفرع، والجمع بدليل العلة، كالجمع بالعلة. وأما إذا لم يقم دليل على أنَّ الفرع كالأصل، فهذا لا يجوز فيه القياس، سواء قيل: إنَّه على وفق القياس أو خلافه، ولهذا كان الصحيح أنَّ العَرايا يلحق بها ما كان في معناها. وحقيقة الأمر أنَّه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح، بل ما قيل: إنَّه على خلاف القياس؛ فلا بدّ من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم. وإذا كان كذلك، فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه، فحكمه كحكمه. وإلاَّ كان من الأمور المفارقة له.

وأما المتنازع فيه: فمثل ورود حديث بخلاف أمر، فيقول القائلون: هذا

بخلاف القياس، أو بخلاف قياس الأصول، وهذا له أمثلة من أشهرها المُصَرَّاة. فإنَّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «لا تُصَرّوا الإبل ولا الغَنم، فمن ابتاع مُصَرّاة فهو بخَيرِ النَّظَرَين بَعد أن يَحلبها: إن رَضِيها أَمْسَكها، وإنْ سَخطها رَدّها وَصاعاً مِن تَمرٍ»[1] وهو حديث صحيح، فقال القائلون: هذا يخالف قياس الأصول من وجوه:

منها: أنَّ الخراج بالضمان، فاللّبن الذي يحدث عند المشتري غير مَضمون عليه، وهنا قد ضمنه.

ومنها: أنَّ اللَّبن من ذوات الأمثال، فهو مضمون بمثله، وهنا مضمون بغيره، وهو التمر.

ومنها: أنَّ ما لا مثل له يُضمن بالقيمة من النقد، وهنا ضَمنه بالتمر.

ومنها: أنَّ المال المضمون يُضمن بقدره لا بقدر بدله بالشرع، وهنا قدر بالشرع.

فقال المتبعون للحديث: بل ما ذكرتموه خَطأ. والحديث موافق للأصول، ولو خالفها، لكان هو أصلاً، كما أنَّ غيره أصل. فلا تضرب الأصول بعضها ببعض، بل يجب اتباعها كلها. فإنَّها كلها من عند الله.

أما قولهم: ردّ بلا عَيبٍ ولا فوات صفة. فليسَ في الأصول ما يوجب انحصار الردّ في هذين الشيئين، بل التدليس نوع ثبت به الرد، وهو من جنس الخلف في الصفة، فإنَّ البَيع تارةً تظهر صفاته بالقول، وتارةً بالفعل، فإذا ظهر أنّه على صفة وكان على خلافها، فهو تدليس، وقد أثبت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم الخيار للركبان إذا تُلقوا، واشتري منهم قَبل أن يَهبطوا السوق ويَعلموا السعر[2]. وليس كذلك واحد من الأمرين، ولكن فيه نَوع من التَّدليس.

---

(١) أخرجه مالك ٢/٦٨٣، والبخاري ٤/٣٠٩، ومسلم (١٥٢٤)، وأبو داود (٣٤٤٣)، والترمذي (١٢٥١)، والنسائي ٧/٢٥٣، ٢٥٤.

(٢) أخرجه مسلم (١٥١٩) في البيوع: باب تحريم تلقي الجلب، وأبو داود (٣٤٣٧)، والترمذي (١٢٢١) من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشترى منه، فإذا أتى سيده السوق، فهو بالخيار**». وانظر «فتح الباري» ٤/٣١٢، ٣١٣.

وأما قوله: «الخَراج بالضَّمان(١)» فأولاً: حَديث المُصَرّاة أصبح سُنّة باتفاق أهل العلم مع أنَّه لا مُنافاة بينهما، فإنَّ الخراج ما يحدث في ملك المشتري، ولفظ الخراج اسم للغلّة، مثل: كَسب العبد، وأما اللَّبن، ونحوه، فملحق بذلك، وهنا كان اللبن موجوداً في الضّرع، فصار جزءاً من المبيع، ولم يجعل الصاع عوضاً عما حدث بعد العقد، بل عوضاً عن اللبن الموجود في الضرع وقت العقد.

وأما تضمين اللبن بغيره، وتقديره بالشرع: فلأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد، فتعذرت معرفة قَدره، فلهذا قدر الشارع البدل قطعاً للنزاع، وقدر بغير الجنس، لأنَّ التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضي إلى الربا، بخلاف غير الجنس، فإنَّه كأنه ابتياع لذلك اللبن الذي تعذرت معرفة قدره بالصاع من التمر، والتمر كان طعامَ أهلِ المدينة، وهو مَكيل مطعوم يُقتات به، كما أنَّ اللبن مكيل يقتات، وهو أيضاً يقتات بلا صنعة، بخلاف الحنطة والشعير، فإنَّه لا يقتات به بلا صنعة. فهو أقرب الأجناس التي كانوا يقتاتون بها إلى اللبن.

ولهذا كان من موارد الاجتهاد: أنَّ جميع الأمصار يضمنون ذلك بصاع من تمر، أو يكون ذلك لمن يقتات التمر، فهذا من موارد الاجتهاد، كأمره في صدقة الفِطر بصاع من شَعير أو تمر(٢).

ثمّ استطرد بذكر أمثلة أخرى مما تنازع فيه الفقهاء، وقيل فيه: إنَّه على خلاف القياس، وبيّن استقامته مع القياس والأصول. وجاء مِن بعده تلميذه ابن القَيّم رحمه الله، ونهج نهجه في الموضوع، ووسع في البحث والاستقصاء،

---

(١) رواه أبو داود (٣٥٠٨)، والترمذي (١٢٨٥)، والنسائي ٢٥٤/٨، ٢٥٥، والبيهقي ٣٢١/٥ عن عائشة رضي الله عنها قالت: إن رجلاً ابتاع. غلاماً، فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيباً، فخاصمه إلى رسول الله ﷺ، فردَّه عليه، فقال الرجل: يا رسول الله، قد استغل غلامي، فقال رسول الله ﷺ: «الخراج بالضمان»، وفي رواية: أن رسول الله ﷺ قضى أن الخراج بالضمان.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٥٥٥/٢٠ ـ ٥٥٨.

وذكر: أنَّ التسوية بين الفرع والأصل في الحكم مع افتراقهما فيما يقتضي الحكم أو يمنعه، هو القياس الفاسد، وهو الذي جاءت الشريعة بإبطاله، كما أبطل قياس الربا على البيع، وقياس الميتة على المُذكّىٰ، وذكر أن من قال: إنَّ الشريعة تأتي بخلاف القياس الذي هو من هذا الجنس، فقد أصاب، ثمّ بين أنَّ القياس الفاسد أصل كل شر(١)، ونقل عن شيخه ما قاله: في أنَّه ما من نَصٍ صحيح إلاَّ وهو موافق للعقل، قال: وما عرفت حديثاً صحيحاً إلاَّ ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة... وقال: وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع، فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً، كما أنَّ المعقول الصحيح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً، فلا بدّ من ضَعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلاً عن من هو دونهم، فإنَّ إدراك الصفة المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة المعاني التي علقت بها الأحكام من أشرف العلوم، فمنه الجَليّ الذي يعرفه أكثر الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلاَّ خواصهم، فلهذا صارت أقيسة كثيرٍ من العلماء تجيء مخالفة للنصوص لخفاء القياس الصحيح، كما يَخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام(٢).

وبعد أن سرد بعضَ ما أشكل على بعض الفقهاء، وظنوه بعيداً عن القياس، وبين موافقته للقياس قال: فهذه نُبذة يسيرة تُطلعك على ما وراءها من أنَّه ليس في الشريعة شيء يُخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف، وأنَّ القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها، وجوداً، وعدماً، كما أنَّ المعقول الصحيح دائر مع أخبارها، وجوداً، وعدماً. فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل(٣).

(١) «إعلام الموقعين» ٢/٧ ـ ٨.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/٢٨.

(٣) نفس المصدر ٢/٥٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣٢٩، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٧٤ وما بعدها.

هذا رأي ابن تيمية رحمه الله، وتلميذه ابن القيم في المسألة، وهو رأي مَردُّه: شدة التمسك بالنصوص، وتنزيهها عن مخالفة القياس الحق، ومَردُّه أيضاً: القول بالقياس، واعتباره دليلاً صحيحاً من أدلة الشرع يجب على الأمة العمل به، وبناء على ذلك، فأدلة الشرع من عند الله، ولا يجوز أن تتناقض، أو يأتي شيء منها على خِلاف الآخر. فالمسألة دائرة بين الاهتمام بالنصوص، والتسليم لها، وبين القول بالقياس والعناية به. فلا يفرض أن يوجد بينه وبين النصوص تعارض.

التعارض بين الأقيسَة

التعارض:

التعارض: هو استواء الأمارتين وتقابلهما، وهو يشمل تعارض الأدلة. سواء أكانت منصوصة، أم معقولة.

وقد اتفق العلماء على أنَّه لا يمكن التعارض بين دليلين، قطعيين، سواء أكانا عقليين أم نقليين، ولا بين قَطعي وظني، وإنما يتعارض الظنيان، وعند ذلك يلجأ المجتهد لوسائل الترجيح وطرقه، وقد أنكر البعض التمسك بالترجيح، وقال: عند التعارض يلزم التخيير أو التوقف، ولكن الراجح أن على المجتهد أن ينظر في الأدلة، ويبحث عن المرجحات، فقد أجمع الصحابة على العمل بالترجيح، من ذلك: تقديمهم خبر عائشة بوجوب الغسل عند التقاء الختانين[١] على خبر: «الماء من الماء»[٢] ولو لم يعمل بالراجح، لزم العمل بالمرجوح، وهو ممتنع[٣].

والبحث هنا في التعارض بين الأقيسة، وترجيح بعضها على بعض، وبينها وبين الأدلة الأخرى:

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (١٠٨).

(٢) تقدم تخريجه أيضاً في الصفحة (١٥٤).

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٧٣، «فتح الغفار» ٣/٥١.

(أ) التعارض بين الأقيسة:

إذا وقع التعارض بين ما كان مظنوناً من الأقيسة؛ فالجمهور على أنَّه يثبت الترجيح بينها. وقد قسم الأصوليون الترجيح بينها إلى أنواع، منها[1]: الترجيح بسبب العلة، وبحسب الدليل الدال على علية الوصف، وبحسب كيفية الحكم، وبحسب الأمور الخارجة، وبحسب الفرع:

١ ـ فالترجيحات بحسب العلة كثيرة: منها أن يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مَظنّة الحكم على القياس المعلل بنفس العلة[2]، للإجماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة، فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة.

وقد ذكر الأصوليون صوراً كثيرة من ترجيحات العلل:

منها: ترجيح العلة التي توافق الكتاب، أو الخبر، أو الأثر عن الصحابي، على ما لم توافق ذلك، أو لم تشهد لها الأصول.

ومنها: تقديم المنصوص عليها على المستنبطة، وتقديم المطردة المُنعكسة على غيرها، وتقديم المؤثرة في أصلها وجوداً أو عدماً على المؤثرة في غير أصلها، وتقديم العلة المردودة إلى ما يكثر شبهها بالأصل على ما كان شبهها به أقل. وتقديم العلة المردودة إلى أصل ثابت بدليل قطعي على غيرها، وتقديم المُفسَّرة على المُجمَلة[3].

٢ ـ والترجيحات بحسب الدليل الدال على علية الوصف أيضاً كثيرة،

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٨١ ـ ٢٨٣، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣١٧ وما بعدها، «الإحكام» للآمدي ٤/٢٦٨ ـ ٢٨٠، «المستصفى» ٢/١٢٩، «تيسير التحرير» ٤/٨٧ وما بعدها، «فتح الغفار» ٣/٥٤.

(٢) المراد بالعلة هنا: المعنى المناسب، أو المقتضي لتشريع الحكم، وهو أحد إطلاقات العلة، وليس المراد به الوصف الظاهر المنضبط... إلخ، فهذا إطلاق آخر لم يرد من لفظ العلة هنا.

(٣) من أبرز كتب الحنابلة التي تطرقت لترجيحات العلل وتوسعت فيها: «العدة» ورقة: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، «التمهيد» ورقة: ١٨٧ ـ ١٩١، «المسودة»: ٣٧٦ ـ ٣٨٥، «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٢٦٤، «شرح مختصر التحرير»: ٤٤٩ ـ ٤٥٨، «شرح الطوفي على الأصول» ٣/٧١٦ وما بعدها.

منها: ترجيح العلة التي ثبتت علّيتها بدليل قاطع على العلة التي لم تثبت عليتها بدليل قاطع.

٣ ـ ومن المرجحات بحسب دليل الحكم: أنَّه يقدم ما دليل أصله قطعي على ما دليل أصله ظَني.

٤ ـ ومن المرجحات بحسب كيفية الحكم: أن يكون أحدهما يقتضي حداً والآخر يسقطه، فالمسقط يقدم.

٥ ـ ومن المرجحات بحسب الأمور الخارجة: أنَّه يقدم ما انضم إليه فتوى صحابي على ما لم يكن كذلك.

٦ ـ ومن المرجحات بحسب الفرع: أن يقدم ما كان مقطوعاً بوجود علته في الفرع على المظنون وجودها فيه.

(ب) التعارض بين المنقول والمعقول:

إذا تعارض المنقول والمعقول:

فالمنقول إذا كان خاصاً دالاً بمنطوقه، فإنَّه يقدم على القياس، لأنَّه أصل بالنسبة للرأي، ولقلة تطرق الخلل إليه.

أما إذا لم يدل بمنطوقه، فهو يختلف قوة وضعفاً، والترجيح يكون بما يقع للناظر من قوة الظن، قال الآمدي: وذلك مما لا ينضبط ولا حاصر له.

وإذا كان المنقول عاماً، وعارضه قياس، فقد اختلف فيه: قيل: يقدم القياس، وقيل: يقدم العام، وقيل: بالتوقف، وقيل: يقدم القياس الجلي دون الخفي، وقيل: يقدم القياس على العام المخصوص دون غيره، واختار التفتازاني في حاشيته على «شرح العضد»: تقديم القياس مُطلقاً، وهو اختيار الآمدي؛ لأنَّ العمل بالعموم يبطل القياس بالكلية، والعمل بالقياس لا يبطل إلاَّ وصف العموم. لأنَّ القياس يتناول المتنازع بخصوصه، والعام يتناوله بعمومه، والأولى أولى[1].

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣١٩، «الإحكام» للآمدي ٤/٢٨٠ ـ ٢٨١، وانظر الأقوال وأدلتها في «روضة الناظر مع شرحها» ٢/١٦٩ ـ ١٧٢.

وقد جاء في «التحرير» وشرحه: الخلاف فيما إذا تساوى القياس وخبر الواحد المتعارضان، بأن كان كل منهما عاماً أو خاصاً، وذكر أنَّ الخبر يقدم مطلقاً عند الأكثر، منهم: أبو حنيفة والشافعي وأحمد، وقيل: يقدم القياس، ونسب إلى مالك، وذكر رأياً ثالثاً لأبي الحسين: أنَّه يقدم القياس الذي ثبتت علته ثبوتاً قطعياً، وأورد اعتراض السبكي على أبي الحسين: بأنَّ القطعي لا نزاع فيه، ويرجح على الظن، وقال: إنَّ المختار عند الآمدي وابن الحاجب: أنَّه إن ثبتت العلة بنصٍ راجح على الخبر، وقطع بها في الفرع قُدِّم القياس، وإلاَّ قُدِّم الخبر.

واستدل لرأي الأكثر الذين يقدمون خبر الواحد بأدلة، منها:

١ ـ تقرير النبيّ صلّى الله عليه وسلّم معاذاً حين أخر القياس عن السنة، ومنها أخبار الآحاد.

٢ ـ أنَّ الظن في القياس أضعف منه في الخبر، فلو قدم القياس، قدم الأضعف، وهو ممنوع.

٣ ـ أنَّ أصل القياس ثبتَ بالخبر في حديث معاذ، فلا يقدم على أصله.

٤ ـ أنَّ الخبر دليل قَطعي لولا الطريق الموصلة إلينا، بخلاف القياس[1].

ولا يَخفى أنَّ الخلاف السابق فيما إذا كان التعادل قائماً بين القياس والخبر، بحيث يكون الدليل الذي نص على العلة في القياس مُساوياً لخبر الواحد، أي: ليس أرجح منه.

---

(١) «تيسير التحرير» ٣/١١٦ ـ ١٢٠.

تعارض الأقيسة لدى الحنابلة

قال أبو يَعلى: لا يجوز أن يعتدل قياسان على أصل واحد مع كون أحدهما موجباً للحظر، والآخر موجباً للإباحة، ولا بدّ من وجود المزيّة في أحدهما، وقد تظهر تلك المزية، وقد تختفي، فإذا خَفيت، وجب أن يجتهد في طلب ترجيح أحدهما، والوقف إلى أن يتبين ذلك، وكذلك الأخبار لا يجوز أن يرد خبران متعارضان من جميع الوجوه ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به، وقد قال أبو بكر الخلال في كتاب «العلم»: لم أجد عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حديثاً متضاداً[١] إلاّ وله وجهان؛ أحدهما إسناد جيد، والآخر إسناد ضعيف.

ثمّ قال بصدد الاستدلال على عدم تعارض الأدلة من غير أن يكون مع أحدهما ترجيح: ولأنَّ هذا يوجب تكافؤ الأدلة وتعارضها، وهذا خلاف موضوع الشريعة، ثمّ ذكر ما احتج به المخالف، وردّ عليه[٢].

وقال أبو الخطاب في «التمهيد»: لا يجوز أن تعتدل الأمارتان في المسألة عند المجتهد، فلا تترجح إحداهما على الأخرى، وبه قال الكرخي، والسرخسي، وأكثر الشافعية، وقال الجبائي وابنه: يجوز ذلك، ويكون المجتهد مخيّراً في الأخذ بأحد الحكمين شاء. واستدل لرأيه: بأنّه لو جاز ذلك، لأدى إلى حصول الشك في الحكم الشرعي، وذلك لا يجوز[٣].

وابن تيمية في «المسودة»: نقل كلام القاضي، وما نُقل عن أبي الخطاب،

(١) هكذا في الأصل، ولعل الأصح: «حديثان متضادان»، أو أن المراد: حديث روي بروايتين.
(٢) «العدة» ورقة: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، «المسودة»: ٤٤٦.
(٣) «التمهيد» ورقة: ٢١٢ ـ ٢١٤.

وابن عقيل، وذكر الخلاف في تكافؤ القياسين وتعادلها.

ويتبين من ذلك كله:

١ ـ أنَّ الحنابلة يمنعون تعادل القياسين، وتكافؤهما، وأنَّه لا بدّ من مُرجّح، وعلى المجتهد البحث عنه، وعليه أن يقف إلى أن يتبينه.

٢ ـ قولهم هذا مرتبط بالقول: بأنَّ الحق في جهة واحدة، وليس كلُّ مجتهد مصيباً.

٣ ـ الذين خالفوهم: أجازوا التكافؤ والتساوي، وقالوا: إنَّ المجتهد مخير في الأخذ بأيهما شاء، وهذا مرتبط بالقول: بأنَّ كل مُجتهد مُصيب.

٤ ـ نقل ابن تيمية قول القاضي في تَعارض البَيّنتين، وهو أنَّه إذا لم يكن لإحداهما مَزيّة على الأخرى، كان حظهما السقوط، كالنَّصين والقياسين إذا تعارضا. وقال عن هذا: إن أخذ على ظاهره، صار قولاً ثالثاً.

٥ ـ وذكر في الفصل التالي له قولاً للقاضي: بأنَّ دلائل الفروع يجوز أن تتكافأ، والمجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أمرين متناقضين، فحكمه حكم العامي، يجب عليه أن يقلد غيره، ولا يجوز القول بالتخيير.

قال ابن تيمية بعد هذا: قلتُ: وكذا يجب أن يُقال: إذا تكافأت عنده، وعجز عن الترجيح، فعلى هذا يكون التقليد بدلاً لا يصار إليه إلاَّ عند العجز عن الاجتهاد.

وذكر شارح «مختصر التحرير»: أنَّ تَعادل الظنين غير ممكن عند الإمام أحمد وأصحابه، وذكر أنَّه إن تعذر الجمع، ولم يعرف المتقدم أن على المجتهد أن يرجع إلى غيرهما، وإن لم يكن ذلك، فيجتهد في الترجيح، وإن لم يترجح له العمل بأحدهما، فيتوقف، وذكر ما سبق أن نقلناه عن ابن تيمية بأنَّ عليه أن يُقلّد غيره، ثمّ ذكر القول الثاني: وهو جواز تعادلهما، ونسب القول به للقاضي وابن عَقيل، وهو خلاف ما سبق أن ذكرناه عن القاضي، ثمّ ذكر حُجَج القولين[1].

(١) «شرح مختصر التحرير»: ٢٤٦ وما بعدها.

والخلاصة: أنَّ الحنابلة يمنعون تعادل القياسين، وأنَّه لا بدّ من مرجّح، وعلى المجتهد أن يتوقف حتى يتبينه، وإن عجز عن الترجيح، يكون حكمه حكم العامي يقلد غيره، ولا يكون مُخيَّراً في الاثنين.

قال أبو البركات: إذا تعادلت الأدلة عند المجتهد: فحكمه الوقف عند أصحابنا، قال صالح: كنت أسمع أبي كثيراً يُسأل عن الشيء، فيقول: لا أدري، وربما قال: سَلْ غيري[1].

(١) «المسودة»: ٤٤٦ ـ ٤٤٩.

تعارض القياس مع الأدلة الأخرى لدى الحنابلة

تقدم أنَّ أحمد رحمه الله لا يأخذ بالقياس إلاَّ عند الضرورة، وقد جعل ابن القيم القياس عنده آخر الأصول التي تبنى عليها فتاويه، فلهذا لا يمكن أن يعارض القياس نصاً من النصوص، بل يجب أن يُلغى القياس والرأي عند وجود النص، ويُصَار إلى النص، وفيما مضى كفاية من النقول في هذه المسألة، وقد تكلم أبو محمد في «الروضة» على ترتيب الأدلة، وأنَّ على المجتهد أولاً أن ينظر إلى الإجماع، ثمّ ينظر في الآحاد، فإن عارض خبر خاص عموم كتاب أو سنة متواترة، قدم خبر الآحاد، فإنَّ تعارض قياسان، أو خبران أو عمومان، طلب الترجيح . . . إلخ[1].

فابن قُدامة رحمه الله: جعل المقدم الإجماع، ثمّ المتواتر من الكتاب والسنة، وهما في مرتبة واحدة، ثمّ أخبار الآحاد.

والمراد بالإجماع المقدم هنا: هو الإجماع القَطعي، أما غيره، فلا يُقدّم على النص، وهذا في الواقع تقديم للنص المستند إليه الإجماع على النص الآخر المخالف للإجماع[2].

وفي «مختصر التحرير» قال[3]: يقدم الإجماع، فالكتاب، ومتواتر السنة، فآحادها، فقول صحابي، فقياس. وقال في شرحه على كلمة: فقياس: بعد ذلك

---

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٤٥٦/٢.

(٢) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ٣١٥.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٤٢٤ وما بعدها.

كله. فقد رتب الأدلة حسب مذهب الإمام أحمد، وجعل القياس آخرها. وقال عن التعارض: إنَّه تقابل دليلين ولو عامين على سبيل الممانعة، وقال: إنَّ بعض الأصحاب يمنعه بلا مرجح، وذكر أنَّ أحمد رحمه الله خص نهيه صلّى الله عليه وسلّم عن الصلاة بعد الفجر والعصر، بقوله صلّى الله عليه وسلّم: «مَنْ نامَ عَنْ صَلاةٍ أو نَسِيَها فَلْيُصَلِّها إذا ذَكَرها»[1].

ومما تقدم: نعلم أنَّ التعارض لا يكون بين قطعيين، ولا بين قطعي وظني، وإنما يكون بين ظَنيين، وعرفنا مما تقدم: أنَّ الإمام أحمد وأكثر أصحابه يمنعون تعادل الدليلين الظنيين في نفس الأمر، وإن جاز حسب ما يظهر للمجتهد.

والقياس عند الإمام أحمد رحمه الله يأتي آخر الأدلة، ذلك أنَّه لا يقول به إلاَّ للضرورة، وعند فقد النصوص، وأقوال الصحابة، وما أجمعوا عليه، وعلى هذا لا يتصور أن يقف القياس عنده موقف المعارض لأدلة الشرع. بل اعتبر هو وأصحابه القول بالرأي في مقابل النصوص أمراً لا يجوز للمسلم فعله، وتقدم ما نقلنا عن ابن تيمية وابن القيم في اعتبارهما ذلك قياساً فاسداً، وأنَّ النصوص مقدمة على كل ما سواها، وأن ما نقل من ذم الرأي من الصحابة ومن تبعهم، فالمراد به الرأي المخالف لنصوص الشرع.

وبناء على ذلك لا يتصور معارضة القياس معارضة تامة لأدلة الشرع الأخرى الصحيحة الثابتة، وإنما الكلام يرد في تخصيص القياس للعموم، أو النسخ بالقياس ونحو ذلك. وهذا ما سَنُشير إليه الآن:

(أ) تخصيص القياس للعموم:

أما تخصيص العموم بالقياس عند الحنابلة: فقد نقل في المسألة عن أحمد وأصحابه وجهان وروايتان، اختار الجواز من أصحابه: أبو بكر عبد العزيز، والقاضي، وابن عَقيل، وأبو الخطاب، وغيرهم.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٥٥٠).

قال القاضي في مسألة تخصيص العموم بالقياس(١): وقد أومأ أحمد إلى الوجهين، فقال في رواية الحسن بن ثواب: حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لا يردّه إلاَّ مثله. فظاهر هذا أنّه ـ القياس ـ لا يخص الظاهر. ونُقل عنه في مواضع كلام يدل على جواز التخصيص، فقال في رواية أبي بكر بن محمد: إذا قذفها بعد الثلاث وله منها ولد يريد نفيه: يلاعن، فقيل له: أليس الله يقول: ﴿والَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْواجَهُمْ﴾ [النور: ٦]، وهذه ليست زوجة؟. فاحتج بأنَّ الرجل يطلق ثلاثاً وهو مريض فترثه، لأنّه فار من الميراث، وهذ فار من الولد، قال: فقد عارض الظاهر بضرب من القياس.

وتَعقبه في «المسودة» بقوله: قلت: لم يخص العموم، وإنما عارض ظاهر المفهوم، لأنَّ تخصيص الحكم بالأزواج ينفيه عمن سواهم، والقياسات غالبها يعارض المفهوم، وحقيقة قياس أبي عبدالله أن المبتوتة ليست زوجة، وقد جعل حُكمها كالزوجة، وهذه أيضاً ليست بزوجة، ويجعل حكمها كالزوجة لأجل الحاجة، وكلاهما مُطلّقة، وذاك فارٌّ من الإرث جعلت مطلقته كزوجة، فقطع فراره، وهذا فارٌّ من الولد تجعل مطلقته كزوجته، فيحقق فراره، ولأنَّ اللعان عقوبة الفار من الولد كالإرث.

ثمّ قال ـ أي القاضي ـ: وكذلك نقل الأثرم عنه في المرأة تنفىٰ بغير مَحرم، فقيل له: النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول: «لا تُسافر امرأة إلاَّ مَعَ ذي مَحرم»(٢) فقال: هذا أمر قد لزمها، يسافر بها، وهم يقولون: لو وجب عليها حق والقاضي على أيام رفعت إلى القاضي، ولو أصابت حداً في البادية جيء بها حتى يقام عليها.

---

(١) «العدة» ورقة: ٧٦.

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس: البخاري ٤/٦٤، ٦٥، في الحج: باب حج النساء، ومسلم (١٣٤١) بلفظ: «ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم». وأخرجه من حديث أبي هريرة: مالك ٢/٩٧٩، والبخاري ٢/٤٦٨، ومسلم (١٣٣٩)، وأبو داود (١٧٢٣)، والترمذي (١١٧٠) بلفظ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة وليس معها ذو حرمة منها» وفي رواية: «مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها»، وفي رواية لمسلم: «لا يحل لامرأة أن تسافر ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم منها».. وأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: مسلم (١٣٤٠)، وأبو داود (١٧٢٦)، والترمذي (١١٦٩) بلفظ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم =

وتعقبه في «المسودة» بقوله: قلت: إنما خص هذا العموم بقوله: «البِكْرُ بالبِكْرِ جَلد مئةٍ وتَغريبُ عام»(١) لكن هذا أيضاً فيه عموم، فَعضد أحد العمومين بالقياس على صورة التخصيص، وهذا مُجمَع عليه.

قال ـ أي القاضي ـ: وكذلك نقل عنه أبو داود في رجل قال لامرأته: أنتِ طالقٌ، ونوى ثلاثاً. فقال: هي واحدة، فقيل له: إسحاق يقول: هي ثلاث، ويأخذ بالحديث: «إنّما الأَعمال بالنِّيات»(٢) فقال: ليس هذا من ذاك، أرأيت لو نوى أن يطلق امرأته ولم يلفظ بلفظ، يكون طلاقاً؟ وتعقبه أيضاً في «المسودة» بقوله: قلت: ليس هذا تخصيص عموم، إنما هو بيان عدم العموم، لأنَّ قوله: «إنّما الأعمال بالنّيات» لا بدّ فيه من عمل ونية، والنية المجردة لا تدخل فيه، فكذلك قوله: أنتِ طالقٌ؛ إذا نوى ثلاثاً يكون نية محضة، كالنية المجردة، لأنَّه لم يتكلم بما يدل على العدد فهذا قصده(٣).

ثمّ قال القاضي: وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز فيما وجدته في تعاليق أبي إسحاق بن شاقلا، ثمّ ذكر أنَّ من الأصحاب من قال: لا يجوز تخصيص العموم بالقياس، ولم يفرقوا بين المتواتر والآحاد. قال: وربما ذهبوا إلى ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية الحسن بن ثواب: حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لا يردُّه إلاَّ مثله، ثمّ نقل أنَّه وجد للأصحاب وجهين في المسألة(٤).

= الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً، إلا معها أبوها أو ابنها أو زوجها أو اخوها، أو ذو محرم منها»، وأخرجه البخاري ٦٧/٤ بلفظ: «لا تسافر امرأة مسيرة يومين ليس معها زوجها أو ذو محرم».

(١) أخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت (١٦٩٠) في الحدود، ولفظه: «البكر بالبكر، جلد مئة، ونفي سنة، والثيب بالثيب؛ جلد مئة والرجم». وهو في «المسند» ٣١٨/٥، وسنن أبي داود (٤٤١٥)، والترمذي (١٤٣٤)، وسنن البيهقي ٢١٠/٨، وابن ماجه (٢٥٥٠).

(٢) أخرجه البخاري (١) و(٥٤) و(٢٥٢٩ و(٣٨٩٨) و(٥٠٧٠) و(٦٦٨٩) و(٦٩٥٣)، ومسلم (١٩٠٧)، وأبو داود (٢٢١٠)، والترمذي (١٦٤٧)، وابن ماجه (٢٤٢٧)، والنسائي ٥٨/١ ـ ٦٠ و١٥٨/٦ ـ ١٥٩، و١٣/٧، ومالك في «الموطأ»: ٤٠١، وأحمد ٢٥/١ و٤٣، والطيالسي: ٩، وأبو نعيم في «الحلية» ٤٢/٨، وفي «أخبار أصبهان» ١١٥/٢ و٢٢٢، وابن منده في «الإيمان» (١٧) و(٢٠١)، والبغوي (١).

(٣) «المسودة»: ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٤) «العدة» ورقة: ٧٧ ـ ٧٨.

وفي كتاب «الروايتين والوجهين»[1] له أيضاً: ذكر اختلاف الأصحاب في المسألة. وما نقل عن أحمد فيها مثل كلامه في «العدة» الذي سقناه آنفاً.

ثمّ قال: وكذلك نقل الميموني في الرجل يزوج ابنته وهي كبيرة: أحب إلي أن يستأمرها، فإن زوجها من غير أن يستأمرها، فلم يرَ أنَّ النكاح مردود. ثمّ قال: فمن قال: لا يخص الظاهر، فوجهه أنَّ العموم أعلى رتبة في الحجة من القياس، ألا ترى أنَّ القياس قد يمتنع في كثير من الأصول، والعموم لا يجوز وجوده عارياً من إيجاب حكم.

فإذا كان كذلك لم يجز ترك الأقوى بالأضعف.

وذكر أبو الخطاب: أنَّه لا فرق بين خبر الواحد والقياس، فإنَّ خبر الواحد إذا عارض القرآن سقط إلاَّ أن يكون القرآن عاماً، والخبر خاصاً، فيخصصه، ومثله القياس يخصص عموم القرآن على ظاهر قول أكثر أصحابنا، ومن منع منهم منع أن يخصص بالخبر والقياس[2].

وابن قدامة في «الروضة»: جعل التخصيص بالقياس هو آخر الأمور التي يخص بها العام ترتيباً، وذكر الوجهين عن الأصحاب، وذكر الأقوال الأخرى في تخصيص العموم بالقياس، ويظهر من استدلالاته، ومناقشته أنَّه يرجح تخصيص العموم بالقياس[3].

ومما تقدم نخلص إلى الآتي:

١ ـ أنَّ للحنابلة قولين في تخصيص العموم بالقياس، هما روايتان عن أحمد:

الأولى: جواز تخصيص العموم بالقياس، وقد اختار هذه الرواية أكثر الأصحاب، منهم: أبو بكر عبد العزيز، والقاضي، وابن عقيل، وأبو الخطاب، وغيرهم، وهو الذي رجّحه ابن قُدامة. وقد روى الأصحاب عن أحمد ما يدل

(١) الورقة: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.
(٢) «التمهيد» ورقة: ١٦٦، «المسودة»: ١٢٠.
(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/١٦٩ ـ ١٧٢، «شرح مختصر التحرير»: ٢٠٩.

على هذه الرواية في قوله: إنَّ القاذف بعد الثلاث يلاعن، وفي نفي المرأة بدون مَحرم، وفي كون الطلاق بلفظ الواحدة طلقة واحدة وإن نوى ثلاثاً.

وتقدم هذا في روايات أبي بكر بن محمد، والأثرم، وأبي داود التي ساقها كلها القاضي.

الثانية: أنَّ القياس لا يخص العموم، وقد استدل لهذه الرواية بقول أحمد في رواية الحسن بن ثواب: حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لا يرده إلاَّ مثله، وقد اختار هذه الرواية من الأصحاب ابن شاقلا، وأبو الحسن الخرزي، وقد جاء في «المسودة» عن القاضي: أنَّ شيخه يرى عدم الجواز أيضاً.

٢ ـ على قول أكثر الأصوليين من الحنابلة: أنَّ القياس يخص العام، فمرتبته متأخرة عن المخصصات الأخرى، التي لم يختلف في التخصص بها، وقد ذكر ذلك ابن قُدامة، كما أشرت إليه آنفاً.

(ب) النسخ بالقياس:

قال القاضي: فأما القياس فلا يُنسخ، لأنَّه يستنبط من أصل، فلا يصح نسخه مع بقاء الأصل المستنبط منه، والأصل باق، فكان القياس باقياً ببقائه، وإذا لم يصح نسخه، لم يُنسخ به أيضاً، لأنَّه إنما يصح ما لم يعارضه أصل، فإن عارضه أصل، سقط في نفسه، فبطل أن ينسخ الأصل به، مثل أن يقول: علة الربا في البُرّ مكيل جنس، فإن وجد خبر عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في جواز التفاضل في الأرز سقط القياس، ولأنَّ القياس دليل محتمل، وليس بالقوي الذي يقع به النسخ.(1)

وقال أبو البركات: مَسألة: ولا يجوز النسخ بالقياس، قاله القاضي وأبو الخَطاب وغيرهما.

ونقل اتفاق أكثر العلماء من الفقهاء، وأصحاب الأصول على أنَّه لا يجوز

---

(١) «العدة» ورقة: ١٢١.

النسخ بالقياس، مثَّله ابن عقيل: بأن ينص على إباحة التفاضل في الأرز بالأرز فإنَّه لا ينسخ بالمستنبط من نهيه عن بَيع الأعيان الستة، أو عن بيع الطعام مثلاً بمثل، ونحو ذلك.

واختار ابن برهان: أنَّه يجوز في زمن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، أن ينسخ ما يثبت بالقياس بالنص، أو بقياس علّة يُومأ إليها، وبسط القول في ذلك[1] وهذا قول ابن عقيل.

وواضح مما تَقدم: أنَّ الاختلاف بين الأصحاب في تخصيص العموم بالقياس واضح، أما النسخ بالقياس، فلم ينقل فيه روايات، وقد أطلق القول بعدم النسخ بالقياس أبو الخطاب في «التمهيد»، وكذلك القاضي فيما نقلناه عنه قريباً.

إلاَّ أنَّ أبا محمد في «الروضة» استثنى ما كان منصوصاً على علته، فقال عنه: يُنسخ ويُنْسَخ به، وما لم ينص على علته، فلا[2]، وهو اختيار الآمدي[3].

وقال شارح «مختصر التحرير»: وأما كون القياس لا يُنسخ به، فهو الذي عليه أصحابنا والجمهور[4].

(١) «المسودة»: ٢٢٥.
(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٢٣٠.
(٣) «الإحكام» للآمدي ٣/١٦٤.
(٤) «شرح مختصر التحرير»: ٢٦٧ - ٢٦٨.

الباب السادس

الاجتهاد - الفتوى - التقليد

الفصل الأوّل

الاجتهاد

الاجتهاد

معناه:

الاجتهاد في اللغة: بَذل المجهود، واستِفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور، مُستلزم للكلفة والمَشقّة.

وفي اصطلاح الأصوليين: استفراغُ المجتهد الوسع في طَلب الأحكام الشرعية، على وَجه يحس من نفسه العجز عن المزيد.

وقال عنه الغَزالي: في طلب العلم بأحكام الشريعة، وقال عنه الآمدي: في طَلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية، واحترز به عن الأحكام القطعية[1].

وقد ذكر الشوكاني جُملة من تعريفات الاجتهاد، ونَقل قول أبي بكر الرازي: الاجتهاد يَقع على ثلاثة معانٍ:

أحدها: القِياس الشرعي، لأنَّ العلّة لما لم تكن موجبة للحكم، لجواز وجودها خالية عنه، لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقه الاجتهاد.

والثاني: ما يَغلب في الظن من غير علة. كالاجتهاد في الوقت والقِبْلة.

---

(١) «المستصفى» ٢/١٠١، «الإحكام» للآمدي ٤/١٦٢، وانظر: «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٨٩ فلم يزد على ما ذكره الآمدي، «فتح الغفار» ٣/٣٤، «تيسير التحرير» ٤/١٧٨.

والثالث: الاستدلال بالأصول[1]. ويقصد بذلك أصول الأحكام، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وما يَرجع إليها من الأدلة الأخرى.

هذا وأمثل تعـريف للاجتهـاد في نَظرنـا؛ تعريفُ الكـمال بن الهمام في «التحرير»، حيث عَرف الاجتهاد بأنه: بَذل الطاقة مِنَ الفَقيه في تَحصيل حُكمٍ شَرعي ظَني.

ونشرح هذا التعريف فنقول:

إنَّ بذل الطاقة معناه: استِفـراغ القُوة والـوسع والجهـد، بحيث يحس البـاذل من نفسه العجـز عن المزيـد عليه، فـإذا شابَ هـذا البذل شيءٌ من التقصير، فإنَّه لا يُسمى اجتهاداً.

والمراد بالفقيه عند الأصوليين: المجتهد، أما شُيوع إطلاقه على من يحفظ الفروع، فهذا اصطلاح لغير الأصوليين، وهذا القيد لا بدّ منه، لأنَّ بذل الطاقة من العامي في تَحصيل حكم شرعي لا يسمى اجتهاداً اصطلاحاً.

وتنكير الحكم في التعريف؛ يُشعر بأنَّ استغراق الأحكام ليس بشرط في تحقق حقيقة الاجتهاد، وأنَّه لا يلزم إحاطة المجتهد بجميع الأحكام ومداركها بـالفعل، لأنَّ ذلـك خارج عن طـوق البشر، وهذا القيـد يخرج من حقيقـة الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل غير الأحكام، كبذل طاقته في تحصيل الرزق، أو في العبادة، أو تحصيـل العلم، فإنَّ ذلـك وإن سُمّي اجتهاداً في اللغة، ولكنه لا يعتبر اجتهاداً في اصطلاح الأصوليين.

ووصف الحكم بالشرعي في التعريف؛ يخرج الأحكام اللّغوية والحسية والعقلية من دائرة الاجتهاد الاصطلاحي، إذ بذل الطاقة في تحصيل أحدها لا يعتبر اجتهاداً في الاصطلاح.

والتعبير بالظني؛ يخرج بذل الطاقة في تحصيل الأحكام القطعية. فإنَّه لا يسمى اجتهاداً.

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٥٠.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ هذا التعريف خاص بنوع من الاجتهاد : وهو الاجتهاد في الحكم الشرعي العملي الظني، لأنَّ بَذل الطاقة لتحصيل الأحكام الشرعية الاعتقادية وإن اعتُبِر اجتهاداً عند الأصوليين لكنه يَتميز بحكم خاص، وهو أنَّ المصيب من المجتهدين فيه واحد، والمخطئ آثم، باتفاق المصوّبة والمخطئة. لكننا نميل إلى جَعل التعريف عاماً في العمليات والاعتقاديات، ظنية كانت أو قَطعية، والسبيل إلى ذلك هو حذف قيد: «ظَني» من التعريف، فيصير التعريف شاملاً للنوعين.

هذا، ولما كان من أبرز ما يشير إليه التعريف أمران:

أحدهما: الفقيه المجتهد.

والآخر: عدم اشتراط استغراق الأحكام في تحقق حقيقة الاجتهاد، فإننا سنتكلم بإيجازٍ عن كل من المجتهد، وتجزيء الاجتهاد.

شروط المجتهد

المجتهد: هو الذي يَحصل منه الاجتهاد، ويقوم به.

قال عنه الشوكاني: ولا بدّ أن يكون بالغاً، عاقلاً، قد ثبتت له مَلَكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مأخذها، وإنما يتمكن من ذلك بشروط:

١ ـ أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر في أحدهما، لم يكن مجتهداً، ولا يجوز له الاجتهاد، ولا يُشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل بما يتعلق فيهما بالأحكام. وقد ذكر أقوال بعض العلماء في العدد الذي يلزمه معرفته من الآيات، وتعقبها، وكذلك ما يلزمه معرفته من السنة.

ثمّ قال: ولا يَخفاك أنَّ كلام أهل العلم في هذا الباب من قَبيل الإفراط، وبعضه من قَبيل التفريط، والحق الذي لا شكّ فيه ولا شُبهة: أنَّ المجتهد لا بدّ أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مَجاميع السنة التي صنفها أهل الفن، كالأمّهات الست، وما يلحق بها. مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات، والكتب التي التزم مصنفوها الصحة. ولا يشترط في هذا: أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه، بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك. وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها، والحسن، والضعيف، بحيث يعرف رجال الإسناد مَعرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، وليس من شرط ذلك أن يكون حافظاً لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجَرح والتعديل من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح، وما لا يوجبه من الأسباب، وما هو مقبول منها، وما هو مردود، وما هو

قادح من العلل، وما هو غير قادح.

٢ ـ أن يكون عارفاً بمسائل الإجماع حتى لا يخالفها.

٣ ـ أن يكون عالماً بلسان العرب، ليتمكن من تفسير النصوص، ولا يُشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي؛ وفي النحو كسيبويه والخليل، بل الشرط: الحصول من ذلك على مقدار يمكنه من معرفة معاني الألفاظ، ووجوه الدلالات المختلفة.

٤ ـ أن يكون عالماً بأصول الفقه متمكناً من طرق الاستنباط ومعرفتها، ليستطيع استنباط الأحكام بواسطة استخدام هذه الأصول، ولأهمية معرفتها والعلم بها يقول الفخر الرازي: إنَّ أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه.

٥ ـ أن يكون عارفاً بالناسخ والمنسوخ حتى لا يحكم بموجب نص منسوخ.

الشروط المختلف فيها:

وهناك شروط اختلف فيها:

فالجمهور على عدم اشتراطها، وآخرون قالوا: باشتراطها. وهي:

(أ) العلم بالدليل العقلي: فقد شرطه جماعة، منهم: الغزالي والفخر الرازي، ولم يشترطه غيرهم، لأنَّ الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية، لا العقلية.

(ب) علم أصول الدين: اشترطه المعتزلة، ولم يشترطه غيرهم، والآمدي اشترط العلم بالضروريات منه فقط، كالعلم بوجود الله وصفاته.

(ج) علم الفروع: ذهب جماعة إلى اشتراطه، منهم الأستاذ أبو إسحاق والأستاذ أبو منصور، وهو اختيار الغزالي، وذهب آخرون إلى عدم اشتراطه، لأنَّه يلزم على اشتراطه الدور، فكيف يحتاج إليها وهو الذي يولدها بعد حيازته لمنصب الاجتهاد[١].

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٥٠ ـ ٢٥٢ بتصرف، «الإحكام» للآمدي ١٦٣/٤، «المستصفى» ١٠١/٢.

تجزئة الاجتهاد

معناه:

معنى تجزئة الاجتهاد: جَريانه في بعض المسائل دون بعض، ذلك أنَّ المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مَناط الاجتهاد من الأدلة في هذه المسائل دون غيرها، فإذا حصل له ذلك، هل له أن يجتهد في تلك المسألة التي جمع أطرافها، وما قيل فيها، أو لا بدّ أن يكون مُحصّلاً لجميع ما يحتاجه في جميع المسائل من الأدلة؟

آراء جمهور العلماء في تجزيء الاجتهاد:

اختلف العلماء في تجزيء الاجتهاد على ثلاثة مذاهب:

١ ـ الجواز: وإلى هذا ذهب أكثر المتكلمين، منهم: أبو علي الجُبائي، وأبو عبدالله البصري، وأكثر الفقهاء، ومنهم: أكثر الحنفية، والآمدي، وابن الحاجب، واختاره ابن دقيق العيد، بل قال ابن السبكي: إنَّه هو الصحيح[١].

٢ ـ عدم الجواز: وبه قالت طائفة، واختاره الشوكاني في «إرشاد الفحول»[٢].

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/١٦٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٩٠، «تيسير التحرير» ٤/١٨٢، «إرشاد الفحول»: ٢٠٠، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» ٢/٣٨٦.
(٢) الصفحة ٢٠٠.

٣ ـ الجواز في الفرائض دون غيرها: وقد أشار إليه ابن القَيِّم في «إعلام الموقعين» ويلحق بها الأبواب المستقلة[١].

وقد حاول الزركشي تحرير محل الخلاف، فقال: إنَّ ظاهر كلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما إذا عرف باباً دون باب، أما مسألة دون مسألة، فلا يتجزأ قطعاً، لكن قال ابن الأنباري: إنَّ الخلاف جارٍ في الصورتين وهذا هو الظاهر[٢].

آراء علماء الحنابلة:

لم يُنقل عن أحمد فيما اطلعنا عليه كلام في المسألة، ولكن علماء الحنابلة تعرضوا لتجزيء الاجتهاد، واختاروا جوازه، وفيما يلي نعرض لآراء بعضهم في المسألة ليتضح لنا ذلك:

١ ـ ابن قُدامة:

ذكر أبو محمد المسألة في كتاب «الروضة» في الأصول، واختار جواز تجزئة الاجتهاد، وأنه لا يشترط في المجتهد بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، فقال في ذلك: وليس من شرط الاجتهاد في مسألة بلوغُ الاجتهاد في جميع المسائل... إلخ[٣].

٢ ـ ابن تيمية:

كذلك من الحنابلة الذين اختاروا تجزئة الاجتهاد وجوازه: أبو العباس ابن تيمية، فقد صرح به في أكثر من موضع في كتاباته، وبيّن أنَّ العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل، جاز له ذلك.

---

(١) ٤/٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٠٠.

(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٤٠٦.

ومما قاله في ذلك: وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل، جاز له الاجتهاد، فإنَّ الاجتهاد منصب يقبل التجزأ والانقسام، فالعبرة بالقدرة والعجز. وقد يكون الرجل قادراً في بعض، عاجزاً في بعض، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلاَّ بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب، فأما مسألة واحدة من فن، فيبعد الاجتهاد فيها(١).

وذكر في موضع آخر: أنَّ التفقه في الدين فرض، وأنَّ طريقه معرفة الأحكام الشرعية بالأدلة السمعية، لكن قد يعجز البعض عن معرفتها كلها، فيسقط عنه ما لم يقدر عليه، ويجب عليه ما قدر، ومما قاله في ذلك: لكن من الناس من يَعجز عن معرفة الأدلة التفصيلية في جميع أموره، فيسقط عنه ما يعجز عن معرفته، لا كل ما يعجز عنه من التفقه، ويلزمه ما يقدر عليه.

وقال أيضاً: والاجتهاد ليس هو أمراً واحداً لا يقبل التجزأ والانقسام، بل قد يكون الرجل مُجتهداً في فَن، أو باب، أو مسألة، دون فن، وباب، ومسألة، وكل أحد، فاجتهاده بحسب وسعه(٢).

٣ ـ ابن القَيِّم:

وقد تبع ابن القيم رحمه الله شيخه في ذلك، فذكر أنَّ الاجتهاد يقبل التجزأ والانقسام، وأنَّ على الإنسان أن يجتهد فيما يعلمه، وذكر خلاف العلماء في المسألة، وصَوَّب القول بالجواز، بل قَطع به، قال في ذلك:

الفائدة الثالثة والثلاثون: الاجتهاد حالة تقبل التجزأ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم، مُقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة، دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد، أو الحج أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته فيما اجتهد فيه مُسوغة له للإفتاء بما

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٢٠٤ ـ ٢١٢.
(٢) المصدر السابق ٢٠/٢١٢ ـ ٢١٣.

لا يعلم في غيره، وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه:

أصحها: الجواز، بل هو الصواب المقطوع به، والثاني: المنع، والثالث: الجواز في الفرائض دون غيرها[1].

٤ ـ الفتوحي:

وقد تحدث الفتوحي عن المسألة، وذكر خلاف العلماء فيها، وأنَّ أصحاب أحمد يقولون بالتجزيء، قال في ذلك: الاجتهاد يَتجزأ عند أصحابنا والأكثر. ثمّ استدل للقول بالجواز[2].

والخلاصة مما تقدم عن ابن قدامة، وابن تيمية، وابن القيم، والفتوحي: أنَّهم يرون تجزأ الاجتهاد، وأنَّه قول أصحاب أحمد، وهذا يوافق قول أكثر الفقهاءوالمتكلمين، كما سبق أن ذكرناه عند الكلام على رأي الجمهور في تجزيء الاجتهاد.

وقد ذكر ابن القيم وجهين للأصحاب فيما إذا بذل جهده في معرفة مسألة أو مسألتين، فهل له أن يفتي بهما؟

أحدهما: الجواز، وقد صَححه ابن القيم.

الثاني: المنع.

قال في ذلك: فإن قيل: فما تقولون فيمن بذل جهده في معرفة مسألة أو مسألتين، هل له أن يفتي بهما؟

قيل: نعم يجوز في أصَحّ القولين، وهما لأصحاب الإمام أحمد، وهل هذا إلاَّ من التبليغ عن الله وعن رسوله[3].

---

(١) «إعلام الموقعين» ٤/ ٢١٦.

(٢) «شرح مختصر التحرير»: ٣٩٨.

(٣) «إعلام الموقعين» ٤/ ٢١٧.

ويبدو لي من جوابه على هذا الاعتراض: أنَّ الكلام فيه غير الكلام على تجزيء الاجتهاد الذي سبق أن ذكر الخلاف فيه والمذاهب، ولم يذكر للأصحاب فيه وجهين، بل صَوّب وقَطع بصحة القول بالجواز.

الأدلّة

بعد أن ذكرنا اختلاف العلماء في تجزيء الاجتهاد، ورأي الحنابلة في المسألة، نذكر ما استدل به كل فريق:

(أ) فالقائلون بجواز تجزئة الاجتهاد استدلوا بما يأتي:

١ ـ لو لم يَجز ذلك، للزم أن يُحيط المجتهد بجميع الأحكام والمسائل الشرعية، وذلك مُتعذر، إذ جميعها لا يحيط به بشر.

٢ ـ أنَّ المجتهد إذا اطَّلع على أدلة المسألة، واستجمع أطرافها، فهو والمجتهد المطلق فيها سواء، وكونه لا يعلم غيرها من المسائل لا يؤثر عليه في معرفة حكمها، فإذاً يجوز له الاجتهاد فيها، كما جاز لغيره.

(ب) والقائلون بأنّه لا يجوز تجزئة الاجتهاد استَدلوا بأنَّ كل ما يُقَدّر جهله به من الأحكام يجوز تعلقه بحكم المسألة التي اجتهد فيها، وعندئذ لا يجوز الاجتهاد فيها، للجهل ببعض ما يتعلق بها. وأجيب عن هذا بأنَّ المفروض حصول أمارات تلك المسألة في ظنه: إما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تحرير الأئمة الأمارات، وضم كلٍّ إلى جنسه، وإذا كان كذلك، فما ذكرتم من الاحتمال بعيد لا يقدح في ظن الحكم، فيجب عليه العمل به[1].

(جـ) ومن فَرَّق بين الفرائض وغيرها: رأى انقطاع أحكام قسمة المواريث ومعرفة الفروض ومعرفة مُستحقيها عن كتاب البيوع والإجارات والرهون والنضال وغيرها، وعدم تعلقاتها بها، وأيضاً فإنَّ عامة أحكام المواريث قطعية،

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٩٠، «شرح الكوكب المنير»: ٣٩٨.

وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة، فأجاز الاجتهاد فيها دون غيرها[1].

والذي أرجحه أخيراً: جواز تجزئة الاجتهاد، وأنَّ المتصدي لحكم بعض المسائل يكفيه أن يكون عارفاً بما يتعلق بها، وما لا بدّ منه فيها، ولا يضره جهله بما لا تعلق له بها. كما أنَّ المجتهد المطلق قد يكون مجتهداً في المسائل الكثيرة بالغاً فيها رتبة الاجتهاد، وإن كان جاهلاً ببعض المسائل الخارجة عنها. إذ ليس من شرط المفتي أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإنَّ ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر، فقد سُئل الإمام مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فأجاب عن أربع منها وقال في البقية: لا أدري[2].

قال ابن دقيق العيد: وهو المختار، لأنَّها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بمأخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد[3].

(١) «إعلام الموقعين» ٤/٢١٦ ـ ٢١٧.
(٢) «الإحكام» للآمدي ٤/١٦٤.
(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٠٠.

انقطاع الاجتهاد وبقاؤه

هذه المسألة يعبر عنها الأصوليون بخُلوِّ العصر عن المجتهدين، لأنَّه إذا خَلا العصر من مجتهد، فالاجتهاد قد انقطع. وقبل الخوض في المسألة والخلاف فيها نشير إلى حكم الاجتهاد، لأنَّ له علاقة بالمسألة. والاجتهاد الذي هو استفراغ الوسع في استنباط الأحكام الشرعية: مُقوم من مقومات الشريعة الإسلامية؛ ذلك أنَّها الشريعة الخالدة الشاملة لجميع الناس إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، والكاملة في أحكامها، فلا نقص فيها. والمعروف أنَّ النصوص متناهية، وقضايا الناس ومشكلاتهم غير متناهية، بل تتجدد في كل عَصر ومكان، فلا بدّ من مواجهة هذه القضايا واستنباط الأحكام لها، وهذا الأمر هو عمل المجتهدين، والاجتهاد: تكليفٌ من الله للأمة، لأنَّه في حَقيقته تحقيق أحكام الشريعة على العباد وتطبيقها، وتركه يؤدي إلى أن يحتكم الناس إلى غَير شريعة الله، ومن هنا كان الاجتهاد فَرضاً من فروض الإسلام على المسلمين في كل زمان ومكان، وهو من فروض الكفاية، لأنَّه يتحقق بقيام بعض الأمة به، ويَسقط الوجوب بذلك. فَعلى الأمة أن توجد مجتهدين في الشريعة لاستنباط الأحكام، وتطبيقها على الوقائع، وتهيءَ لهم السبل في ذلك حتى يكونوا مجتهدين، فينتقل الوجوب إليهم.

قال بعض العلماء: الاجتهاد في حَق العلماء على ثَلاثة أضرب: فَرضُ عَين، وفَرضُ كِفاية، ونَدب:

فالأول على حالين: اجتهادٌ في حق نَفسه عند نزول الحادثة، واجتهاد فيما يتعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق فرض الحادثة كان على الفور، وإلاَّ كان على التراخي.

والثاني على حالين: أحدهما:

إذا نزلت بالمستفتي حادثة، فاستفتى أحد العلماء، توجه الفرض على جميعهم، وأخصُّهم بمعرفتها من خُصَّ بالسؤال عنها، فإن أجاب هو أو غيره، سقط الفرض، وإلاَّ أثموا جميعاً.

والآخر: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر، فيكون فرض الاجتهاد مشتركاً بينهما، فأيهما تفرد بالحكم فيه سَقط فرضه عنهما.

والثالث على حالين: أحدهما: فيما يَجتهد فيه العالم من غير النوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله، والثاني: أن يَستفتيه مستفت قَبل نزولها[1].

مذاهب الجمهور في خُلوّ العصر من مجتهد:

إذا تقرر هذا، فقد اختلف الجمهور في خلو العصر من مُجتهد على ثلاثة أقوال:

١ - الأكثر: - منهم الآمدي، وابن الحاجب، والغزالي، والقَفَّال - يُجَوّز الخلوّ. وحكى الزركشي في «البحر» أنَّه يجوز أن يَخلو العصر عن مجتهد، وبه جزم صاحب «المحصول».

قال الرفاعي: الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم.

قال الزركشي: - ولعله أخذه من كلام الرازي. أو قول الغزالي في «الوسيط» -: قَد خلا العصر عن المجتهد المستقل. وتعجب الزركشي من نقل الاتفاق مع وجود الاختلاف[2].

٢ - الأستاذ أبو إسحاق الإسْفراييني، والزبيري من الشافعية: لا يجوز، وهو الذي نصره الشوكاني أيضاً.

٣ - ابن دقيق العيد: لا يجوز إلاَّ عند ظهور أشراط الساعة.

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٥٣.

(٢) نفس المصدر.

مذهب الحنابلة في المسألة:

يذكر الأصوليون: أنَّ الحنابلة من المانعين لخلو العصر من مجتهد يقوم لله بالحجة والحنابلة أنفسهم ذكروا ذلك أيضاً، واستدلوا له، وردوا على القائلين بخلو العصر من مجتهد.

وفيما يلي نشير إلى ما ورد في ذلك:

١ - ابن تيمية رحمه الله أحد مجتهدي الحنابلة في عصره، له كلام كثير في الاجتهاد والتقليد، والفتوى، وقد حَمل على المبالغين في التقليد، والمعطلين لآلات الاجتهاد، مما جعل الناس يبتعدون عن أصل الشريعة: الكتاب والسنة، ويتعبدون بأقوال الرجال، ويسدون على أنفسهم طريق الاجتهاد، ويوجبون عليها التقليد.

فقد ذكر أنَّ من الناس من يوجب النظر والاستدلال في المسائل الأصولية على كل أحد، ومنهم من يوجب التقليد ويحرم النظر في دقيق العلم، ومنهم من يوجب النظر والاجتهاد في المسائل الفرعية على كل أحد، ومنهم من يوجب التقليد فيها بعد عصر أبي حنيفة ومالك مُطلقاً، وضَعَّف هذا كله، وقال: والذي عليه جماهير الأمة: أنَّ الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة. لا يوجبون الاجتهادَ على كل أحد، ويُحرِّمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد، ويحرِّمون الاجتهاد، وأنَّ الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد[1].

٢ - وابن القيم رحمه الله قد شَدَّد النكير على الذين يسدون باب الاجتهاد وأبطل قولهم، ومما قاله في ذلك:

إنَّ المقلّدين حكموا على الله قَدراً وشرعاً بالحكم الباطل جهاراً. المخالف لما أخبر به رسوله، فَأَخْلواْ الأرض من القائمين لله بحجَجِه، وقالوا: لم يبقَ في الأرض عالم منذ الأعصار المتقدمة، فقالت طائفة: ليسَ لأحد أن يختار بعد أبي

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٢٠٤.

حَنيفة، وأبي يوسف، وزُفَر بن الهُذَيل، ومُحمد بن الحَسن، والحَسن بن زِياد اللؤلؤي، وهذا قول كثير من الحنفية.

وقال أبو بَكر بن العلاء القُشيري المالكي: ليسَ لأحدٍ أن يختار بعد المئتين من الهجرة. وقال آخرون: ليس لأحد أن يختار بعد الأوزاعي، وسُفيان الثوري، وَوَكيع بن الجراح، وعبدالله بن المبارك. وقالت طائفة: ليس لأحد أن يختار بعد الشافعي. وقال: واختلفوا متى انسدَّ باب الاجتهاد على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سُلطان، وعند هؤلاء أنَّ الأرض قد خَلَت من قائم لله بحجة، ولم يبقَ من يتكلم بالعلم، ولم يحلّ لأحدٍ بعد أن ينظر في كتاب الله ولا سُنة رسوله لأخذ الأحكام منهما، ولا يَقضي ويُفتي بما فيهما حتى يعرضه على قول مقلّده ومتبوعه، فإن وافقه حَكم به، وأفتى به، وإلاَّ ردَّه ولم يقبله، وهذه أقوال كما ترى قد بلغت من الفَساد والبطلان والتناقض، والقول على الله بلا علم وإبطال حججه، والزهد في كتابه وسنة رسوله، وتَلَقي الأحكام منهما، مبلغها، ويأبى الله إلاَّ أن يتم نوره، ويصدق قول رسوله: إنَّه لا تخلو الأرض من قائم لله بحججه، ولا تزال طائفة من أمته على محضِ الحق الذي بَعثه، وأنَّه لا يزال يُبعث على رأسِ كل مئة سَنة لهذه الأمة من يُجدِّد دينها(١).

٣ ـ الفتوحي: وقد تحدث الفتوحي عن المسألة، وذكر أنَّه لا يجوز خُلوّ العصر عن مجتهد، ونقل عن ابن مُفلح الحنبلي قوله بذلك، وأنَّه قول الأصحاب، وأنَّ ابن عقيل لم ينقل خلافاً في المسألة، ونقل عن البرماوي قوله بأنَّ ابن دقيق العيد اختار مذهب الحنابلة، ونقل تعقيب ابن مفلح وشارح «التحرير» على كلام القائلين بفقدان المجتهد المطلق، وقولهما: بأنَّ ذلك غير صحيح، وسياق كلامه واضح في أنَّ الحنابلة يمنعون خلو العصر من مجتهد، ومما قاله في ذلك: ولا يجوز خلو العصر عن مجتهد. قال ابن مفلح: لا يجوز خلو العصر عن مجتهد عند أصحابنا وطوائف(٢).

---

(١) «إعلام الموقعين» ٢/٢٥٦.

(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٤١٦ ـ ٤١٨.

٤ ـ وابن بدران من الحنابلة: ذكر أنَّ الأصحاب يقولون: لا يجوز خلو العصر من مجتهد، ونقل عن شارح «التحرير» ما سبق أن ذكره عنه الفتوحي، ثمّ استطرد في التشنيع على القائلين بخلوِّ العصر من مجتهد. ووجوب التقليد، وانقطاع الاجتهاد، وفي كلامه شيء من المجازفة، سامحه الله.

ومما قاله في مذهب الأصحاب في أصل المسألة:

ذهب أصحابنا إلى أنَّه لا يجوز خلو العصر من مجتهد، ولم يذكر ابن عقيل خلاف هذا إلاَّ عن بعض المحدثين[1].

واستخلص مما تقدم: أنَّ الحنابلة يمنعون انقطاع الاجتهاد، ولا يقولون بسد بابه، ولم أرَ فيما اطلعتُ عليه من كتبهم من خالف منهم في ذلك.

ومما يؤكد أنَّ الحنابلة لا يسدون باب الاجتهاد، ولا يقولون بانقطاعه: أنَّه وُجد منهم في مختلف العصور عُلماء أفاضل، هم أئمة المذهب بعد الإمام أحمد رحمه الله، وكلٌ منهم يجتهد في المسائل التي تُعرض عليه، وتَجدُّ للأمة، وقد يخرجون عن المعتمد في مَذهبهم، ويُرجّحون بعض الروايات على بعض، بل يُضَعّفون أقوالاً معتمدة في المذهب.

ومن أشهر هؤلاء: أبو الوَفاء بن عقيل، وأبو محمد بن قدامة، وأبو العباس ابن تيمية، وتلميذه ابن القيّم، وغيرهم الكثير ممن نهج منهجهم في حرية الفكر، والخروج عن أسوار التقليد، والأخذ من الينبوع الصافي: الكتاب والسنة، ومواجهة كل مشكلة تَجدّ، ولو لم يتكلم فيها أحد من العلماء قبلهم.

ومن ذلك كله: ندرك أن سَد باب الاجتهاد لم يكن من الحنابلة.

قال أبو زَهرة بعد أن ذكر مَن سد باب الاجتهاد: ولقد جاء الحنابلة بعد هؤلاء وأولئك، فقرروا أنَّ باب الاجتهاد بكل طرائقه لا يُغلق، وإن كانت القوى مختلفة والمدارك متباينة، فليس لأحد أن يُغلق بابه، وإن كان الناس جميعاً ليسوا أهلاً. بل كلٌ ومداركه، وكل وما تيسر له، وقد يخلو بعض الأقاليم، أو

---

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٢.

بعض المعاصرين من المجتهدين، وليس ذلك لأنَّ الاجتهاد مُحرّم وبابه مُقفل، بل لأنَّ المدارك لم تَتَّجه، والهمم تقاصرت وإن كان السبب مُيسراً والباب مفتوحاً.

وإنَّ قضية فتح باب الاجتهاد في المذهب الحنبلي، قضية تضافرت عليها أقوال المتأخرين وأقوال المتقدمين، حتى لقد قال ابنُ عقيل من متقدمي الفقهاء في ذلك المذهب الجليل: إنَّه لا يعرف خلافاً فيه بين المتقدمين، وإن أقر المتأخرون أنَّه قد يوجد عصر يخلو من المجتهد المطلق، فابن حَمدان الحنبلي يقول: ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق، ومع أنَّه الآن أيسر منه في الزمن الأول.

ونرى من هذا: أنَّه يقرر الواقع، ولكن لا يُقرّه، بل يَستنكره، فإذا وُجدت أعصر لم يعرف فيها مجتهد، فليس ذلك مما يستبشر به، بل مما يستغرب منه، لتوافر السنن وتدوين الآثار، واستنباط وسائل الاجتهاد، وجمع الأقوال والاسترشاد بها في تمييز الصحيح وإبعاد السقيم.

وإذا كان باب الاجتهاد مفتوحاً، وإذا كان العلية من أصحاب أحمد وأتباعه قد استنكروا أن يخلو زمن من المجتهدين المطلقين المستقلين، فإنَّ ذلك المذهب يكون ظلاً ظليلاً لأحرار الفكر من الفقهاء، ولذلك كثر فيه العلماء الفطاحل في كل العصور، وبعض العلماء كان إذا اطَّلع على ما في ذلك المذهب الأثري من خصوبة وحرية في البحث، ورجوع إلى الأثر، يطرح مذهبه الذي كان يعتنقه، ويلجأ إلى ذلك المذهب الواسع الرحاب، الخصب الجناب، فإذا قَلّ عدد مُعتنقيه من العامة وأشباههم، فقد كثر عدد مُعتنقيه من المجتهدين وأمثالهم، ومن يتخيرون من المذاهب ولا يتقيدون، وحسبه أن يكون فيه الإمامان: ابن تَيمية وابن القيم، ليكونا عوضاً عن الكثرة والأعداد، ولو كان المعدود أجناساً وأقاليم[1].

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

الأدلة

تقدم خلاف العلماء في خلو العصر من مجتهد، وأنَّ الأكثرين قالوا بجوازه. وفيما يلي نُشير إلى أدلة المجوّزين والمانِعين:

١ ـ المجوزون استدلوا:

(أ) بأن خلو العصر عن مجتهد ليس ممتنعاً لذاته، إذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال، ولا ممتنعاً لأمر من الخارج، لأنَّ الأصل عدمه، وعلى مُدعيه بيانه، وكل ما كان كذلك، فهو جائز.

(ب) أنَّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم قال: «إنَّ اللّهَ لا يَقبِضُ العِلمَ انتِزاعاً يَنتزعه مِنَ الناس، ولكن يَقبِضه بقبض العُلَماء، حتى إذا لَم يَبق عالمٌ اتخذَ الناسُ رؤوساً جُهالاً فَأَفتوا بغيرِ عِلمٍ، فضَلّوَا وأَضلّوا»[1] رواه أحمد والستة، وقوله صلّى الله عليه وسلّم: «إنَّ مِنْ أشْراطِ الساعَةِ أنْ يُرفَعَ العِلمُ ويُثبَت الجَهل» رواه البخاري[2].

ووجه الدلالة من الحديثين: أنَّ الرسول أخبرَ بانتزاع العلم بقَبض العلماء وفُشوّ الجهل، وهو مَعنى خُلوّ العَصر من مُجتهد.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٣٦١).

(٢) أخرجه من حديث أنس: البخاري ١٦٢/١، ١٦٣ في العلم، ومسلم (٢٦٧١) في العلم أيضاً، والترمذي (٢٢٠٦). وأخرجه من حديث ابن مسعود وأبي موسى الأشعري: البخاري ١٥/١٣ في الفتن، ومسلم (٢٦٧٢)، والترمذي (٢٢٠١). وأخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري ١٦٥/١، ومسلم (١٥٧)، وأبو داود (٤٢٥٥).

(جـ) وذكر الآمدي لهم دليلاً ثالثاً، وهو: أنَّ طريق معرفة الأحكام الشرعية الاجتهاد، فلو خلا منه العصر، لتعطلت الشريعة، واندرست أحكامها، وذلك ممتنع، وأجاب عليه: بأنَّه يمكن للعوام الاعتماد على الأحكام المنقولة إليهم في كل عَصر ممن سَبق من المجتهدين في العصر الأول بالنقل المغلّب على الظن[1]، وبهذا لا تتعطل الشريعة.

٣ ـ من يقول: بأنَّه لا يجوز خلو العصر من مجتهد إلاَّ عند ظهور أشراط الساعة، يستدل بما ورد من النصوص التي تفيد أن رفع العلم من أشراط الساعة، وأنَّها لا تقوم إلاَّ على شِرار الناس.

ومن الأدلة السابقة ومناقشتها أستخلص النتائج التالية:

١ ـ أنَّ ما بعد أشراط الساعة مُجمع على جواز خُلوّه من المجتهدين، إذا حمل إطلاق الحنابلة على ما قَبل الأشراط، حيث يتوافق قولهم مع قول ابن دقيق العيد.

٢ ـ أنَّ الجواز العقلي يَنبغي أن يكون محل اتفاق، وأنَّ الخلاف إنما هو في الجواز بمعنى الوقوع.

٣ ـ أنَّ المجتهد غير المستقل يجب أن يجمع على عدم خلو الزمان منه.

الترجيح:

مَرّت معنا أدلة الفريقين، والذي أُرجحه هو القول بالمنع. ذلك أنَّ أدلة المجوزين لا تقوى على معارضة أدلة المانعين في نظري، ويمكن الإجابة على دليلي المانعين:

١ ـ الدليل الأول: قولهم: ليس ممتنعاً لذاته، ولا لأمر خارج، فهذا راجع للجواز العقلي، والمانعون لا يعارضون فيه، إنما يعارضون في الوقوع من طريق السمع لا العقل.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٢٠٣/٤.

٢ - استدلالهم بما ثبت عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أنَّه يقبض العلم بقبض العلماء، وما ورد في معناه، فقد قال الحنابلة: إنَّ هذه الأحاديث لفظها على العموم، والمراد منها الخصوص[1]. لما ورد من النصوص ببقاء طائفة من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم ظاهرة على الحق، والأحاديث التي فيها رفع العلم بعد أشراط الساعة لا تقوم حُجة على من يقول بمنع ذلك قبل أشراط الساعة.

على أنَّه ينبغي، التفريق بين خلو بعض الأماكن، وخلو الدنيا كلها. فالأول ممكن، ثمّ إنَّ حدوث فترات جمود وتأخر في الفكر الإسلامي لا تعني سد باب الاجتهاد وانقطاعه، فمتى وجدت القدرات والإمكانيات، وجب الاجتهاد والاستنباط.

والقول بانقطاع الاجتهاد أو سد بابه، يخالف طبيعة التشريع الإسلامي النامية الشاملة الخالدة، كما ذكرنا ذلك في مطلع الكلام على هذا الفصل. وأخيراً، ننقل مَقطعين من كلام عالمين متحمسين للقضية، وممن شنع على الموجبين للتقليد، والقائلين بانقطاع الاجتهاد، وسد بابه:

١ - أولهما الإمام الشوكاني رحمه الله، فقد أيد قول المانعين، وانتصر له وأكثر النقول فيه، وفيما يلي ننقل بعض ما نقله الشوكاني عن بعض العلماء الذين لا يجيزون خلو العصر من مجتهد، وتعقيبه على ذلك، قال في ذلك:

قال الزبيري: لن تَخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودَهر وزمان وذلك قليل في كثير، فأما أن يكون غير موجود، كما قال الخصم، فليس بصواب؛ لأنَّه لو عدم الفقهاء لم تقرّ الفرائض كلها، ولو عطلت الفرائض كلها لحلّت النقمة بالخلق كما جاء الخبر: «لا تَقوم الساعة إلاَّ على أشرار الناس»[2]، ونحن نعوذ بالله أن نؤخَّر مع الأشرار.

قال ابن دقيق العيد: هذا هو المختار عندنا، لكن إلى الحد الذي تنتقض

(١) «شرح الكوكب المنير»: ٤١٧.

(٢) أخرجه من حديث ابن مسعود: مسلم (٢٩٤٩) في الفتن: باب قرب الساعة.

به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان. وقال في شرح خطبة «الإلمام»: والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، والأمة الشريفة لا بدّ لها من سالك إلى الحق على واضح الحجة إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى. انتهى.

وما قاله الغزالي رحمه الله: من أنَّه قد خلا العصر عن المجتهد، قد سبقه إلى القول به القَفّال، ولكنه ناقض ذلك، فقال: إنَّه ليس بمقلد للشافعي، وإنما وافق رأيه، كما نقل ذلك عنه الزركشي وقال ـ أي: الزركشي ـ: قول هؤلاء القائلين بخلوالعصر عن المجتهد مما يقضي منه العجب، فإنهم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم، فقد عاصر القفال، والغزالي، والرازي، والرافعي، من الأئمة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم، ومن كان له إلمام بعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الإسلام لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من أهل العلم مَن جَمع الله له من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم في الاجتهاد، وإن قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار، بل باعتبار أنَّ الله عزّ وجلّ رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأئمة[1] من كمال الفهم، وقوة الإدراك، والاستعداد للمعارف، فهذه دعوى من أبطل الباطلات بل هي جهالة من الجهالات، وإن كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين، وصعوبته عليهم وعلى أهل عصورهم، فهذه أيضاً دعوى باطلة؛ فإنَّه لا يخفى على من له أدنى فهم أنَّ الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسراً لم يكن للسابقين، لأنَّ التفاسير للكتاب العزيز قد دونت، وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حَصره، والسنة المطهرة قد دونت وتكلم الأئمة على التفسير والتجريح، والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد، وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يَرحل للحديث الواحد من قُطر إلى قُطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين، ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح، وعَقل سوي، وإذا أمعنتَ النظر وجدتَ هؤلاء المنكرين إنما أُتوا من قِبَل أنفسهم، فإنَّهم لما عَكفوا على التقليد، واشتغلوا بغير

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها: من هذه الأمة.

علم الكتاب والسنة، حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه، واستصعبوا ما سَهّله الله على من رَزقه العلم والفهم، وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة، ولما كان هؤلاء الذين صَرّحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية، فها نحن نصرح لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنَّه جمع أضعاف علوم الاجتهاد، فمنهم: ابن عبد السلام، وتلميذه ابن دقيق العيد، ثمّ تلميذه ابن سَيد الناس، ثمّ تلميذه زين الدين العراقي، ثمّ تلميذه ابن حَجر العسقلاني، ثمّ تلميذه السيوطي، فهؤلاء ستة أعلام كل واحد منهم تلميذ من قبله، وقد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها، وكل واحد منهم إمام كبير في الكتاب والسنة، ومحيط بعلوم الاجتهاد إحاطة متضاعفة، عالم بعلوم خارجة عنها، ثمّ في المعاصرين لهؤلاء كثير من المماثلين لهم، وجاء بعدهم من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم، والتعداد لبعضهم - فضلاً عن كلهم - يحتاج إلى بسط طويل.

وقد قال الزركشي في «البحر» ما لفظه: ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بَلغ رتبة الاجتهاد، وكذلك ابن دقيق العيد.

وهذا الإجماع من هذا الشافعي يكفي في مقابلة حكاية الاتفاق من ذاك الشافعي الرافعي.

وبالجملة: فتطويل البحث في مثل هذا لا يأتي بكثير فائدة، فإنَّ أمره أوضح من كل واضح، وليس ما يقوله من كان من أُسراء التقليد بلازمٍ لمن فتح الله عليه أبواب المعارف، ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال، وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلّدون، ولا هي بأول مقالة باطلة قالها المقصرون، ومن حصر فضل الله على بعض خَلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره، فقد افترى على الله عزّ وجلّ، ثمّ على شريعته الموضوعة لكل عباده، ثمّ على عباده الذين تَعبّدهم الله بالكتاب وبالسنة، ويالله العَجب من مَقالاتٍ هي جهالات وضلالات. فإنَّ هذه المقالة تَستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة، وأنَّه لم يبقَ إلاَّ تقليد الرجال الذين هم مُتعبّدون

بالكتاب والسنة، كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء، فإن كان التعبد بالكتاب والسنة مختصاً بمن كانوا في العصور السابقة، ولم يبقَ لهؤلاء إلاَّ التقليد لمن تقدمهم. ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله من كتاب الله وسنة رسوله، فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة، والمقالة الزائفة، وهل النسخ إلاَّ هذا، سبحانك هذا بهتان عظيم![1]. ا. هـ

٢ ـ الثاني: ابن بَدران الحنبلي: وهو أيضاً ممن شَنَّع على القائلين بوجوب التقليد وانقطاع الاجتهاد، واستطرد في ذلك، ومما قاله فيه:

وقد أطالَ العلماء النَّفَس في هذا الموضع، وأورد كل من الفريقين حججاً وأدلة، وكأنَّ القائلين بجواز خُلوّ عصر من مجتهد قاسوا جميع علماء الأمة على أنفسهم، وخيلوا لها أنَّه لا أحد يبلغ أكثر من مَبلغهم من العلم ثمّ رازوا[2] أنفسهم، فوجدوها ساقطة في الدرك الأسفل من التقليد، فمنعوا فضل الله تعالى، وقالوا: لا يمكن وجود مجتهد في عصرنا ألبتة. بل غلا أكثرهم، فقال: لا مجتهد بعد الأربعمئة من الهجرة، وينحل كلامهم هذا إلى أنَّ فضل الله تعالى كان مِدراراً على أهل العصور الأربعة، ثمّ إنَّه نَضب فلم يبق منه قطرة تنزل على المتأخرين، مع أنَّ فضل الله تعالى لا يَنْضب، وعَطاؤه ومدده لا يقفان عند الحد الذي حده أولئك. ثمّ تكلم بعد هذا مشنعاً على القائلين بانقطاع الاجتهاد، وأورد عبارات، نابية لا تَليق بالعلماء، ولا تؤثر في ميزان البحث العلمي ـ عفا الله عنه ـ إلى أن قال: على أننا نقول لمن قَطع بخلو العصر من مجتهد: إنَّ هذه المسألة التي حكمت بها اجتهادية مَحضة، فإن كان الحكم منكَ عليها باجتهاد منك، فقد أكذبتَ نفسك حيث اجتهدت: أنَّ لا اجتهاد، وأمسى كلامك ساقطاً، وإن كنت حكمتَ بذلك تقليداً لغيرك، قلنا لك: المقلد لا يجوز له أن يحكم بشيء مقلداً لمن غلط باجتهاده، وذلك أنَّ الذي قلدته إما أن يكون مُجتهداً، فنعيد عليه الكرة بالاحتجاج السابق، وإن كان مقلداً خاطبناه

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) رازه روزاً: جَرّبه. «القاموس المحيط» ٢/١٧٧.

بما خاطبناك به، **ثمّ ينتقل الكلام** إلى الثاني، والثالث، وما قبلهما، فيتسلسل الأمر أو يدور، **والدور والتسلسل** باطلان[1]. **ثمّ** ختم كلامه بنفس الشدة التي تجاوزنا نقل ما ورد فيها لما ذكرناه.

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٢ - ١٩٣.

لا اجتهاد مع النَّص

سَبق الكلام على منزلة النصوص عند أحمد رحمه الله في الباب الأول، وأنَّها الأصل الأول من أصول فتاويه، وأنَّه إذا وَجد النص الصحيح لم يلتفت إلى ما خالفه ولا مَن خالفه، وعند الكلام على القياس بَيَّنا أيضاً: أنَّ أحمد لا يقول به إلاَّ للضرورة، وذلك عند عدم النص من كتاب أو سنة، وعند عدم أقوال الصحابة وفتاواهم، وقد جَعله ابن القيم بمنزلة التيمم عند فقد الماء، وأكل الميتة للمضطر، وهناك أيضاً نقلنا نصوصاً كثيرة عن أحمد رحمه الله، وغيره من عُلماء الحنابلة: في أنَّ كل رأي يقع مخالفاً للنصوص، فهو رأي فاسد ومذموم، وصاحبه إن كان يعلم النص، فهو مُتَقول على الله ما لم يأذن به.

والقياس نوع من أنواع الاجتهاد، وهو اجتهاد في استنباط العلّة من المنصوص عليه، لتعديتها للفرع الذي لم ينص على حكمه، ليحكم عليه بحكمها، ولذا ناسَب أن نذكر شيئاً مما ذكرناه هناك في أنَّه لا اجتهاد عند وجود النص، فإذا وجدت النصوص من الكتاب أو السنة بَطل الرأي، وبَطل قول العلماء والأئمة إذا كان بخلافها.

وقد عقد لذلك ابن القيم رحمه الله فصلاً في كتابه «إعلام الموقعين»(١) قال فيه:

فَصل في تحريم الإفتاء، والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء في ذلك.

وخلاصته:

---

(١) ٢/٢٦٠ وما بعدها.

١ ـ ذَكر جملة من نصوص الكتاب والسنة توجب اتّباع ما جاء عن الله والردّ عند التنازع إليه وإلى رسوله، واستدلّ بها على أنَّ النص لا اجتهاد معه.

٢ ـ ذكر بعض الوقائع التي قال فيها الصحابة برأيهم، ثمّ اطلعوا على نصوص فيها، فرجعوا عن أقوالهم لقول الرسول صلّى الله عليه وسلّم.

٣ ـ نَقل جُملة من أقوال العلماء في سُقوط الاجتهاد إذا وجد النص. ومنها: قول الشافعي رضي الله عنه:

أجمع الناسُ على أن من استَبانت له سُنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلم لم يكن له أن يَدعها لقول أحدٍ من الناس.

وتواتر عنه أنَّه قال: إذا صَحَّ الحديث، فاضرِبوا بقولي عرض الحائط.

وصح عنه أنَّه قال: إذا رَويت عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حَديثاً، ولم آخذ به، فاعلموا أنَّ عَقلي قد ذهب.

ومنها: قول عبدالله بن أحمد: قال أبي: قال لنا الشافعي: إذا صَحَّ لكم الحديث عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فقولوا لي حَتى أذهب إليه، وقول الإمام أحمد: كان أحسن أمر الشافعي عندي أنَّه كان إذا سَمع الخبر لم يكن عنده، قال به وترك قوله.

٤ ـ ذَكر تصنيف الإمام أحمد رحمه الله كِتاباً في طاعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم ذَكر فيه الأدلة على طاعة الرسول، وأنَّه عليه الصلاة والسلام المبيّن لكتاب الله، وأنَّ عَلى الأمة العمل بما صَحَّ عنه، وأنَّها لا تَرد سُنّة بظواهر الكتاب.

وكتابات شيخه ابن تَيمية مَملوءة بالتشديد في هذه المسألة، وخاصة على من يُقدس أقوال الرجال وآراءهم في مُقابل نصوص الشرع، مع أنَّهم بَشر غير معصومين من الخطأ والزلل والنسيان. كيف وقد حصل ذلك لمن هو أفضل منهم، وهم صَحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وخَطؤهم لا ينقص من قيمتهم، فهم مَعذورون مَأجورون، ما داموا استفرغوا الوسع في الاجتهاد، وقد

صَرّحوا جميعًا بالنهي عن تقليدهم عند وجود النصوص وظهورها، فإنَّ الحق فيها لا شكّ.

وهذه المسألة من أوضح المسائل لدى الحنابلة، إذ أنَّ اهتمامهم بالنصوص، وتتبعهم لها وكثرتها في استدلالاتهم جعلهم وقافين عندها، حتى لقد قالوا: إنَّها وافية بعامة الحوادث، قال ابن تيمية:

والمنصوص عن الإمام أحمد رحمه الله: أنَّ الآثار وافية بعامة الحوادث، وأنَّ القياس إنما يُحتاج إليه في القليل، وفي كلامه ما يدل على أنَّ فتاوى الصحابة أحاطَت لفظاً أو معنى بالحوادث، فإنَّه قال: وما تَصنع بالرأي، وفي الحديث ما يغنيك عنه؟! والواجب أن يفرق بين أعمال الخلق الواقعية، وبَين المسائل المولّدة لأعمالهم المقدرة، فأما أعمالهم، فعامتها فيها نَص، وأما المولّدات، فيكثر فيها ما لا نص فيه، وزَعم الظاهرية وغيرهم: أنَّ النصوص محيطة بجميع الحوادث مطلقاً[1].

والمراد بنفي الاجتهاد عند وجود النص، ما إذا كان النص صَحيحاً صريحاً. أما الاجتهاد في فَهم النص وتطبيقه على الواقعة إذا كان ظني الدلالة، فهذا أمر آخر تَختلف الأفهام فيه، وهو نوع من الاجتهاد في النصوص. والله أعلم.

(١) «المسودة»: ٥٢٠ - ٥٢١.

الفصل الثاني

الفتوى

الفَتوى

معناها:

المُفتي: هو المُخبِر بحكم الله تعالى لمعرفته بدَليله.

وقيل: هو المُخبر عن الله بحكمه.

وقيل: هو المتمكن من معرفة أحكام الوقائع شَرعاً بالدليل(١).

والفَتوى: هي ما يُخبر به المفتي جواباً لسؤال، أو بياناً لحكم من الأحكام، وإن لم يكن سؤالاً خاصاً.

وقال عنها القرافي: الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام وإباحة(٢).

ومَنصب الفتوى: هو منصب الاجتهاد في الواقع، ولذلك قال كثير من العلماء: مَن لم يكن من أهل الاجتهاد، لم يجز له أن يُفتي.

وقد قال كثير من الأصوليين: إنَّ المفتي: هو المجتهد، والمستفتي: من ليس بمجتهد(٣).

وتقدم الكلام في شروط المجتهد، وفي تَجزِئة الاجتهاد، وما قيل هناك يُقال هنا، فشروط المفتي هي شروط المجتهد(٤).

---

(١) «صفة الفتوى والمفتي والمستفتي»: ٤٠.

(٢) «الفروق» ٤/٥٣.

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٦٥، «الإحكام» للآمدي ٤/٢٢١ وما بعدها.

(٤) «المسودة»: ٥٤٦.

شُروط المُفتي

تقدم أنَّ المفتي هو: المجتهد، ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد هو: المقلد. وعند الكلام على المجتهد، وما يلزم له ذكرنا طرفاً مما يشترط له، وهي شروط المفتي في الواقع.

وقد ذكر العلماء من شروطه:ـ

١ ـ أن يكون عارفاً بالأدلة العقلية المُثبِتة لوجود الله سبحانه وتعالى. وإرساله الرسول وتأييده بالمعجزات، وتبليغه الرسالة.

٢ ـ أن يكون عارفاً بأدلة الأحكام وأنواعها، واختلاف مَراتبها في دلالتها، وكيفية استنباط الأحكام منها، وطرق الترجيح فيها.

٣ ـ أن يكون عدلاً ثقة، حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الأحكام الشرعية(١).

وقال ابن حمدان الحنبلي: ومن صفته وشروطه أن يكون مُسلماً، عَدلاً، مُكلَّفاً، فَقيهاً، مُجتهداً، يَقِظاً، صحيح الذّهن والفِكر والتصرف في الفقه وما يتعلق به، أما اشتراط إسلامه، وتكليفه، وعدالته، فبالإجماع، لأنَّه يخبِر عن الله تعالى بحكمه، فاعتبر إسلامه، وتكليفه، وعدالته، لتحصل الثقة بقوله، ويبنى عليه كالشهادة والرواية(٢).

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/ ٢٢٢.

(٢) «صفة الفتوى والمفتي والمستفتي»: ١٣.

شروط المُفتي عند أحمد

الشروط التي تقدم ذكرها للمفتي يشترطها أيضاً الإمام أحمد، فحينما يستعرض الإنسان كتب الأصول لدى الحنابلة، وما نقل عن أحمد رحمه الله في صفة المفتي، وما ينبغي له؛ يجد أنَّه يشترطها، ويزيد عليها أيضاً من باب الحيطة:

قال القاضي في شروط وصفة المفتي: أن يكون عارفاً بالقرآن؛ ناسخه ومنسوخه، ومُجمَله ومُحكمه، وعامّه وخاصه، ومطلقه ومقيده، وهي المعرفة بما قصد به بيان الأحكام من الحلال والحرام... إلى أن قال: ويحتاج أن يعرف من السنة جملتها التي تشتمل الأحكام عليها، ويعرف أيضاً المتقدم، والمتأخر، والناسخ، والمنسوخ، والمطلق، والمقيد، والمجمل، والمفسر، والعام، والخاص، ويحتاج أن يعرف إجماع أهل الأعصار عصراً بعد عصر... ويحتاج أن يعرف من لغة العرب والأعراب ما يفهم به عن الله تعالى، وعن رسوله معنى خطابهما، وأن يكون عارفاً باستنباط معاني الأصول والطرق الموصلة إليها... ويكون عارفاً بمراتب الأدلة، وما يجب تقديمه منها... إلى أن قال: وإذا صار من أهل الاجتهاد بما ذكرنا، لم يجب قبول قوله فيما يُفتي به إلاَّ أن يكون ثِقة مأموناً في دينه، فإذا كان بهذه الصفة، وجب على العامة الرجوع إلى قوله وقبول فُتياه، وقد نقل عن أحمد رحمه الله ألفاظ في المعنى ترجع إلى ما ذكرنا[1].

هذه الشروط التي ذكرها القاضي، وهو من شيوخ الحنابلة، وذكرها أيضاً

(١) «العدة» ورقة: ٢٤٩.

غيره في صفة المفتي عند أحمد استنبطوها من نصوص كثيرة نقلت عن أحمد رحمه الله، نذكر منها:

١ - قال أحمد في رواية صالح: ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالماً بوجوه القرآن، عالماً بالأسانيد، عالماً بالسنن. وكذلك نقل أبو الحارث عنه: لا يجوز الاختيار[١] إلاَّ لرجل عالم بالكتاب والسنة، وكذلك نقل حنبل عنه: ينبغي لمن أفتى أن يكون عالماً بقول من تقدم، وإلاَّ فلا يُفتي، وكذلك نقل يوسف بن موسى: واجب أن يتعلَّم كل ما تكلم الناس فيه.

٢ - وذكر أبو حَفص بن شاهين في تعاليقه، قال: حدثنا يحيى بن سَهل، حدثنا بعض أصحابنا، حدثنا أبو العباس أحمد بن عبدالله بن أحمد الأطروش، قال: سمعت أبا الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عَبدالله بن المنادي يقول: سألتُ جدي عن أحمد بن حنبل، فقال: سمعتُ رجلاً يسأله: إذا حفظ الرجل مئة ألف حديث يكون فقيهاً؟. قال: لا، قال: فمئتي ألف؟ قال: لا، قال: فثلاث مئة ألف؟ قال: لا، قال: فأربع مئة ألف؟ قال بيده هكذا؛ وحرك يده، فقلت: كم كان يحفظ أحمد بن حنبل؟، قال: أجاب عن ست مئة ألف. قال القاضي على هذا: فظاهر هذا الكلام منه: أنَّه لا يكون من أهل الاجتهاد إذا لم يحفظ من الحديث هذا القدر الكثير الذي ذكره.

وهذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتيا، ويحتمل أن يكون أراد بذلك وصف أكمل الفقهاء، فأما ما لا بدّ منه، فالذي وصفنا[٢].

وأيد القاضي رأيه هذا بما روي عن أحمد أنَّه قال: أما الأصول التي يدور عليها العلم عن النبيّ، فينبغي أن تكون ألفاً أو ألفاً ومئتين، قال القاضي: وهذه الرواية تؤيد صحة التأويل لقول أحمد رحمه الله: لا يُفتي وقد حفظ مئة ألف ومئتي ألف على طريق الاحتياط، لأنَّه قد حرر الأخبار التي يدور عليها العلم - يعني الحلال والحرام - بألف أو ألف ومئتين[٣].

---

(١) لعل المراد بالاختيار: الاختيار من أقوال الصحابة عند الاختلاف، فقد مر معنا أن من أصول أحمد التخير من أقوال الصحابة عند اختلافهم ما كان أقربها للكتاب والسنة.

(٢) «العدة» ورقة: ٢٥٠، وانظر هذه الروايات وغيرها في «إعلام الموقعين» ٢٠٥/٤.

(٣) «العدة» ورقة: ٢٥٠، «المسودة»: ٥١٤ وما بعدها.

٣ ـ ذكر أبو عبدالله بن بَطّه في كتاب «الرد على من أَفتى في الخلع»: أنبأنا أبو حَفص عمر بن محمد بن رجا، حدثنا أبو نَصر عصمة بن أبي عصمة، حدثنا العباس بن الحسين العيطري، حدثنا محمد بن الحجاج، قال: كتب أحمد ابن حنبل رحمه الله عنه كلاماً، قال العباس: وأملاه علينا، قال: لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى تكون منه خمس خصال:

أما أولها: أن يكون له نِية. فإن لم يكن له نية لم يكن على كلامه نور، ولم يكن عليه نور.

وأما الثانية: فيكون له حلم ووقار وسَكينه.

وأما الثالثة: فيكون قوياً على ما هو فيه، وعلى مَعرفته.

وأما الرابعة: فالكفاية، وإلاَّ مَضغه الناس.

ومعرفة الناس[1].

قال ابن القَيّم تعليقاً على هذه الخِصال: وهذا مما يدل على جلالة أحمد ومحله من العلم والمعرفة، فإنَّ هذه الخمسة هي دعائم الفتوى، وأيّ شيء نقص منها، ظهر الخلل في المفتي بحسبه.

ثمّ شرح هذه الخصال الخمس، وبين ضرورتها للمفتي، وما يترتب على نُقصانها فيه[2].

٤ ـ وقال عبدالله بن أحمد: سألتُ أبي عَن الرجل يكون عنده الكتب المصنفة فيها قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم والصحابة والتابعين، وليس للرجل بَصرٌ بالحديث الضعيف المتروك، ولا بالإسناد القوي من الضعيف، فيجوز أن يعمل بما شاء ويَتخير منها، فَيُفتي به، ويعمل به؟، قال: لا يعمل حتى يسأل ما يؤخذ به منها، فيكون يعمل على أمر صحيح، يَسأل عن ذلك أهل العلم[3].

---

(١) «العدة» ورقة: ٢٥٠.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤/١٩٩ ـ ٢٠٥، وانظر «شرح الكوكب المنير»: ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٣) «إعلام الموقعين» ٤/٢٠٦.

فهذه النصوص عن أحمد رحمه الله تدل على الشروط التي سبق أن نقلناها عن القاضي أبي يعلى، وتدل على تشدد أحمد رحمه الله في أمر الإفتاء، وأنَّه لا يجوز لكل الناس، بل من توفرت فيه آلته، ووصل إلى مرتبة المجتهد، ذلك أنَّ منصبهما واحد من حيث التأهيل.

وقال أبو الخطاب: فصل في صفة المجتهد الذي يجوز له الفتوى، ويحرم عليه التقليد، من شَرط المجتهد في الأحكام الشرعية: أن يكون عالماً بطريق الاجتهاد؛ وهو أن يعرف الأدلة الشرعية، وكيفية الاستدلال بها، والأدلة الشرعية على ضربين: منها ظاهر، ومنها استنباط، فالظاهر: خطاب صاحب الشرع وأفعاله، وأما الاستنباط: فهو القياس والاستدلال، ثمّ شرح ما يحتاجه لمعرفة الأدلة، وكيفية الاستنباط[1].

وأبو الوفاء بن عقيل رحمه الله: ذكر ما يجب أن يكون عليه المفتي، فقال: فَصل في صفة العالم الذي تسوغ له الفتوى في الأحكام: هو أن يكون على صفات عامة وخاصة؛ فالعامة التي لا تختص، من ذلك العقل والبلوغ والإسلام والعدالة، والصفات التي تختص: أن يكون عارفاً بالأدلة ومناصبها، وما يكون منها دليلاً بقضية العقل وطريق الإيجاب، وما هو متعلق بمدلوله تعلقاً لازماً، وما يدل منها بطريق المواضعة من أهل اللغة، نحو تواضعهم على دلالات الألفاظ، وما جعله الشرع دليلاً على الأحكام، ولولا وروده بذلك، لم يكن دليلاً، لأنَّه بمعرفة ذلك يتمكن من الوصول إلى العلم بأحكام الشرع، وأنَّها مشروعة من قبل الله عزّ وجلّ الذي تَعبَّد خلقه بما شاء أن يتعبدهم به، وأن يكون بحيث يصح له، ويتأتى منه أن يحكم بحكم الله في القضية إذا كان حاكماً[2].

ثمّ ذكر ضرورة معرفته بحدوث العالم، وإثبات الصانع، وتعبده الناس بالشرائع على لسان رسوله بعد النظر في معجزاته، وضرورة معرفته بأحكام

---

(١) «التمهيد» ورقة: ٢٢١.

(٢) «الواضح في الأصول» الجزء الأول، ورقة: ٥٦.

الخطاب ومَواقع الكلام ومَوارده، ومَصادره، ودلالاتـه، وضرورة معرفتـه من كتـاب الله وسنة رسـوله مـا له تعلق بـالأحكام، وضرورة معـرفته للنـاسـخ والمنسـوخ، وأحكام التعـارض وطرق الـترجيح، وضرورة معـرفتـه لـلإجمـاع وحجيته، والقياس وأحكام العلل.

ثمّ قال: ويجب في الجملة أن يكون عـالماً بجميـع أصول الفقـه وأدلة الأحكام ثمّ ذكر ضرورة تقواه لله سبحانه وتحرزه مما يفتي به، ثمّ ذكر ما نقل عن أحمد من روايات في المقدار الذي يحفظه من الأحاديث، وما يجب أن يعرفه من علومه.

وذكر حمل القاضي ما نقل عن أحمد في حفظ خمس مئة ألف، أو ست مئة ألف حديث على الاحتياط والتغليظ في الفتيا، وأيده وجعله محققاً في هـذا، وتوسع في أحكام المفتي والمستفتي[١].

وقال شارح «مختصر التحرير»: لا يفتي إلاَّ مجتهد عند أكثر الأصحاب، ومعناه عن أحمد. ثمّ ذكر النصوص التي سبق أن نقلناها عن أحمد رحمه الله[٢].

والخلاصة من ذلك كله: أنَّ الحنابلة رحمهم الله يُشاركون غيرهم في كون المفتي لا بدّ أن يكون مُجتهداً، ويجيزون تَجزئة الفتوى كما أجازوا تجزئة الاجتهاد، فمن تمكن من أدلة مسألة، وأحاط بها، جاز له الفتوى فيها، وإن لم يبلغ دَرجة المجتهد المطلق.

وأحمد ـ بشكل خاص ـ تَلمح منه تشدداً في أمر الفتوى، وإحاطتها بسوار التقوى، وحُسن النية، والسكينة، والوَقار، والفِطنة، والتَّحرز، في ذلك كله، ومَنشأ ذاك عنده رحمه الله؛ الورع، والتواضع، والخوف من الله فيما يقدم عليه، وإن كـان بعض أصحابـه حمل كـلامه في بعض الصفـات التي ذكرهـا عـلى الاستحباب[٣].

(١) نفس المصدر: ٥٦ ـ ٦١.

(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٤١٥.

(٣) يراجع في موضوع: عظم المسؤولية في الفتوى والتشدد فيها، كتاب «صفة المفتي والمستفتي» لابن حمدان الحنبلي، الصفحة: ١٢، فقد توسع في المسألة، وأورد نقولاً كثيرة عن عدد من الأئمة منهم الإمام أحمد رحمه الله.

الفَرق بين الفَتوى وبين القضاء

تقدم في تَعريف الفتوى أنَّها: إخبار عن حكم الله سبحانه وتعالى، والمخبِر فيها هو: المفتي، والمخبَر هو: المستفتي العامي، أو عامة الناس في الفتوى العامة.

والقَضاء: هو الحكم بين المتقاضيين، والفصل في الخصومات بينهم على وجه يُلزِم كُلاً منهما بما عليه تجاه الآخر.

وقد ذكر القرافي فَرقاً بين القاضي والمفتي، قال فيه:

مِثال الحاكم والمفتي مع الله تعالى ـ ولله المثل الأعلى ـ مثال قاضي القضاة يولّي شخصين: أحدهما: نائبه في الحكم، والآخر: ترجمان بينه وبين الأعاجم. فالترجمان يَنقل فقط، ويخبر من غير زيادة ولا نقص، ونائب الحاكم في الحكم يُنشئ من إلزام الناس، وإبطال الإلزام عنهم ما لم يُقرره مستنيبه؛ الذي هو القاضي الأصل، بل فوض ذلك لنائبه... إلى أن قال: فهذا مثال الحاكم مع الله تعالى، وهو ممتثل لأمر الله تعالى في كونه فوض إليه ذلك، فيفعله بشروطه، وهو مُنشئ، لأنَّ الذي حكم به تعين... فهذا مثال الحاكم والمفتي مع الله، وليس له أن ينشئ حكماً بالهوى واتباع الشهوات[1].

ومنصب القضاء: منصب ولاية تتصل بحياة الناس ومشكلاتهم، وإلزامهم بتنفيذ الأحكام. والأحكام الشرعية قسمان: منها ما يقبل القضاء مع

(١) «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»: ٣١، ٨٤، «الفروق» ٤/٥٣ ـ ٥٤ حيث مثل المفتي مع الله، كالمترجم مع القاضي ينقل ما وجده عنه نقلاً، والحاكم مع الله كنائب الحاكم، ينشىء الأحكام والإلزام بين الخصوم، وليس بناقل.

الفتوى، فيجتمع الأمران، ومنها ما لا يقبل إلاَّ الفتوى[1].

فالقضاء، يتأتى فيما له ارتباط بمصالح الدنيا، كالعقود والأملاك والرهون، والفتوى، تتأتى فيما له ارتباط بمصالح الدنيا والآخرة، كالعقود، والأملاك، والعبادات.

ومن الفروق بين الفتوى والقضاء:

١ ـ أنَّ العبادات لا يدخلها الحكم، بل الفَتوى فقط، وما وجد فيها من الإخبارات فهي فتوى، فليس لحاكم أن يحكم، بأنَّ هذه الصلاة صحيحة، أو باطلة. هكذا ذكر القرافي[2].

وفي «تبصرة الحكام» لابن فَرحون، قسم العبادات باعتبار دخول الحكم ثلاثة أقسام:

(أ) ما يدخله الحكم استقلالاً: وهو الزكاة والصوم، ومَثّل للزكاة: بما لو حكم حاكم يرى جواز إخراج القيمة في الزكاة بصحة الإخراج، أو بموجبه عنده، وهو سقوط الفرض بذلك، فليس للساعي إذا كان الحكم مخالفاً لمذهبه أن يطالب المالك بإخراج الواجب عنده.

(ب) ما يدخله الحكم بطريق التضمن فقط: وهو الطهارة والصلاة، والأضحية، ومثل للطهارة: بما لو علق عتقاً أو طلاقاً على طهارة ماء أو نجاسته، فإذا ثبت عند الحاكم وقوع الطلاق لوجود الصفة، فحكمه بصحة الطلاق، يتضمن الحكم بالنجاسة أو الطهارة.

(جـ) ما يدخله الحكم استقلالاً وتضمناً: وهو الاعتكاف والحج، ومثّل للاعتكاف يدخله الحكم استقلالاً بمسائل، منها: أنَّه يقضي للمكاتب على سيده بالاعتكاف اليسير، ومن اعتكفت بغير إذن زوجها، فله منعها، ومثل لدخوله بطريق التضمن: بما لو حكم بعدالة من اعتكف بدون صوم، والحاكم معتقد صحة ذلك الاعتكاف، كان حكمه بعدالته متضمناً صحة اعتكافه[3].

---

(١) «الفروق» ٤/٥٢، «المسودة»: ٥٥٥، «الإحكام» للقرافي: ٢٤.

(٢) «الفروق» ٤/٤٨.

(٣) «تبصرة الحكام» ١/١٠٠.

وقد علق صاحب تهذيب الفروق عُلى مخالفة ابن فرحون للقرافي في دخول الحكم والقضاء في العبادات بقوله: وأما مخالفته له في العبادات، فلم يظهر وجهها، ويخلق ما لا تعلمون[1].

٢ ـ ومن الفروق أيضاً: أنَّ الفتوى تلزم المستفتي إذا كان مقلداً لمذهب المفتي، ولا تلزمه إذا كان مقلداً غير مذهبه، بخلاف الحكم، فإنَّه يلزم الكل، سواء كان مقلداً لمذهب القاضي، أو غير مقلد.

قال صاحب «تهذيب الفروق على أدرار الشروق» لابن الشاط: ضابط الفتيا: أنَّها مجرد إخبار عن حكم الله تعالى المتعلق بمصالح الآخرة والدنيا، يختص لزومه بالمقلد للمذهب المفتي به.

وضابط الحكم: إخبار عن حكم الله تعالى المتعلق بمصالح الدنيا، وما في معناها، وتنفيذ له، سواء أكان من مواقع الإجماع، أم من مواقع الخلاف، بحيث لا يخص لزومه بمقلد أيّ مذهب من المذاهب. . . إلى أن قال: فالفُتيا أعم من الحكم مَوقعاً وأخص لزوماً، والحكم بالعكس[2].

٣ ـ ومن الفروق أيضاً: أنَّ حكم الحاكم لا ينقض باجتهاد مثله، بخلاف الفتوى، فلمفتٍ آخرَ أن ينظر فيما أفتى فيه غيره، ويفتي بخلافه، وكذلك فتوى الحاكم ليست حكماً منه، ولو حكم غيره بخلاف ما أفتى به، لم يكن نقضاً لحكمه[3].

ومما يتصل بهذا الفرق: أنَّ نقض الحكم لا يتأتى من المفتي، وإنما هو خاص من الحاكم، وذلك أنَّ النقض لا يكون إلاَّ لمن يكون له الإبرام فيما يكون فيه النقض، وإنشاء الحكم في مواضع الخلاف إنما هو للحكام، فكذلك النقض لهم.

---

(١) «تهذيب الفروق» ٤/٩٣.

(٢) المصدر السابق ٤/٩٥.

(٣) «إعلام الموقعين» ٤/٢٢١.

قال القرافي: وبهذا يظهر لك أنَّ جميع ما يصدر من المفتي إنما هو فتياً لا نقض ولا حكم، بالمعنى المفوض إلى الحكام، وإن كان حكماً شرعياً باعتبار استقراء الأدلة الشرعية[1].

٤ ـ الفتوى أوسع من الحكم، فيجوز فتوى العبد والحر، والمرأة، والرجل، والقريب، والبعيد الأجنبي، والأمي، والقارئ، والأخرس بكتابته، والناطق، بخلاف الحكم والقضاء. فإنَّه لا يجوز حكم جميع هؤلاء[2].

٥ ـ يجوز أن يفتي الحاضر والغائب، ومن يجوز حكمه له، ومن لا يجوز بخلاف الحاكم، فليس له أن يحكم على غائب، ولا يحكم لمن تربطه به قرابة قوية.

قال ابن القيّم: ولهذا لم يكن في حديث هند[3] دليل على الحكم على الغائب، لأنَّه صلّى الله عليه وسلّم إنما أفتاها فتوى مجردة، ولم يكن ذلك حكماً على الغائب، فإنَّه لم يكن غائباً عن البلد، وكانت مراسلته وإحضاره ممكنة، ولا طلب البينة على صحة دعواها[4].

هذه أهم الفروق بين القضاء والفتوى. فالفتوى: أعم مَوقعاً وأخص لزوماً، والحكم: بالعكس كما تقدم، والحكم لا يدخل فيه ما كان متعلقاً بمصالح الآخرة، بخلاف الفتوى؛ فهي تدخل ما كان متعلقاً بمصالح الدنيا والآخرة، والحكم: لا ينقض، وليس لمن يأتي بعد من حَكَم به النظر فيه، أما الفَتوى، فبخلاف ذلك. والحكم: يلزم به المتخاصمين، بخلاف الفتوى، فتلزم مُقلّد مذهب المفتي، ويمكن أن يقال أيضاً: بأنَّ الحكم: يستتبعه التنفيذ، والفتوى: إخبار يلزم المستفتي ديناً تنفيذها، وغير ذلك من الفَوارق التي تقدم ذكرها. والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) «الإحكام» للقرافي: ١٢٧.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤/٢٢٠، «المسودة»: ٥٥٥، فقد نقل ابن تيمية عن ابن الصلاح ذلك، «شرح مختصر التحرير»: ٤١٢ ـ ٤١٣.

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة (٥٩٧).

(٤) «إعلام الموقعين» ٤/٢٢١.

تَغيّر الفَتوى بتغيّر الأَزمنة والأمكنة والأحوال والنيات

تَقدم في مَبحث العُرف والعادة كلام على هذه المسألة، وفيه قلنا: إنَّ أعراف الناس وعاداتهم أمر أوجب الشارع ملاحظته عند تطبيق الأحكام، ولذلك على المجتهد أن يتعرف عليها، حتى لا يفتي أو يحكم بخلافها. ومن الشروط التي اشتُرِطت للمفتي، أن يعرف أحوال الناس، ومجاري كلامهم في عقودهم ومعاملاتهم، وما يجري بينهم من محاورات، فيفتي على حسب ذلك. ومن هنا، تتغير الفتوى حسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، وذلك فيما بني على العوائد، وفيما تختلف فيه أحوال الناس وظروفهم. وأحالت الشريعة المجتهد فيه عند التطبيق إلى العُرف. فلا يجوز للمفتي أن يفتي الناس في عَصر أو بلد بفتوى أجريت على حسب عادة جماعة في عصر مَضى، أو في بلد آخر، وعادة من يستفتيه مختلفة عن عادات أولئك، بل هنا يجب تغير الفتوى.

قال القرافي رحمه الله في جوابه على السؤال التاسع والثلاثين: إنَّ إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجَهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تَقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلّدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء، وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد. ألا ترى أنَّهم أجمعوا على أنَّ المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقداً معيناً، حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عيناً مّا، انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه، وكذلك الإطلاق في الوصايا والأيْمان

وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة، تغيرت الأحكام في تلك الأبواب، وكذلك الدعاوى؛ إذا كان القـول قول من ادعى شيئاً لأنَّه العادة، ثمّ تغيرت العادة، لم يبقَ القول قول مدعيه، بل العكس الحال فيه، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه، أفتيناهم بعـادة بلدهم، ولم نعتبر عـادة البلد الذي كنـا فيه، وكذلك إذا قَدِم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه، لم نفته إلاَّ بعادة بلده دون عادة بلدنا. ثمّ استطرد في ضرب الأمثلة، وبيَّن أنَّ معنى العادة في اللفظ أن يَغلب إطلاق لفظ واستعماله في معنى حتى يصير هو المتبادر منه عند الإطلاق مع أنَّ اللغة تقتضيه[1].

فَتغير الفتوى حَسب تغير الأمكنة والأزمنـة والأحوال أمـرٌ مقرر لـدى العلماء، وليس هو تغيراً في أحكام الشريعة ونُصوصها ـ كما تقدم بيـانه عـلى مبحث العُرف والعادة ـ بل المراد أن الشارع أحال في تطبيق هذه الأحكام على العوائد، وهو راجع إلى فَهم مراد الإنسان وقصده أيضاً. ولذلك أوجب العلماء على المفتين إذا جاءهم مُستفتٍ من غير بلادهم ألا يفتوه بما يفتون بـه أهل البلد، بل عليهم أن يَسألوه عن العرف في بلده، وهل هو يخالف عرف بلد المفتي، أو يتفق معه، وهل تجدد لهم عرف إذا كان المفتي يعرف عرفهم السابق؟ قال القرافي رحمه الله في هذا: وهذا أمرٌ مُتعيّن وواجبٌ لا يختلف فيه العلماء، وأنَّ العادتين متى كانتا في بَلدين ليستا سَواء، أن حكمهما ليس سواء[2].

وقال رحمه الله: تراعى الفتاوى على طول الأيام، مهما تجدد في العُرف، اعتبِره، ومهما سَقط، أَسقِطه، ولا تحمل على المنقول في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يَستفتيك، فلا تُجبه على عرف بلدك، واسأله عن عُرف بلده، وأجْرِ عليه وأفته به، دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجري عـلى المنقولات أبـداً: ضلال في الـدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين.

---

(١) «الإحكام» للقرافي: ٢٣١ ـ ٢٣٤، «معين الحكام»: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) «الإحكام» للقرافي: ٢٤٩.

وهكذا؛ فالأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، وكل من له عرف يحمل كلامه على عرفه[1].

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله ضرورة أن يعرف المفتي عُرف السائلين، فيحمل ألفاظهم على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية، وذكر أنَّه إذا لم يفعل ذلك ضل وأضل، وأنَّه يحصل بالجهل بهذا ضرر عظيم. قال في ذلك:

لا يجوز له أن يُفتي في الإقرار، والأيمان، والوصايا، وغيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، دون أن يعرف عُرف أهلها والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضَلَّ وأضل، فلفظ: الدينار عند طائفة اسم لثمانية دراهم، وعند طائفة: اسم لاثني عشر درهماً، والدرهم عند غالب البلاد اليوم اسم للمغشوش، فإذا أقرّ له بدراهم، أو حلف ليعطيه إياها، أو أصدقها امرأة، لم يجز للمفتي، ولا للحاكم أن يلزمه بالخالصة، فلو كان في بلد إنما يعرفون الخالصة، لم يجز له أن يلزم المستحق بالمغشوشة، وكذلك في ألفاظ الطلاق والعتاق، فلو جرى عرف أهل بلد أو طائفة في استعمالهم لفظ: الحرية في العفة دون العتق، فإذا قال أحدهم عن مملوكه: إنَّه حر، أو عن جاريته: إنَّها حرة، وعادته استعمال ذلك في العفة لم يخطر بباله غيرها، لم يعتق بذلك قطعاً. وإن كان اللفظ صَريحاً عند من ألِفَ استعماله في العتق، وكذلك إذا جرى عرف طائفة في الطلاق بلفظ: التسميح، بحيث لا يعرفون لهذا المعنى غيره، فإذا قالت: اسمَح لي، فقال: سمحتُ لكِ، فهذا صريح في الطلاق عندهم، وأنَّه لا يسوغ أن يقبل تفسير من قال: لفلان عليَّ مال جليل، أو عظيم، بدانق أو درهم، ونحو ذلك، ولا سيّما إن كان المقر من الأغنياء المكثرين أو الملوك، وكذلك لو وصى له بقوس في محلة لا يعرفون إلاَّ أقواس البندق، أو الأقواس العربية، أو أقواس الرجل، أو حلف لا يشم الريحان في محل، لا يعرفون الريحان

---

(١) «تبصرة الحكام» ٢/٦٣ - ٦٥ و٧٠، «الفروق» ١/٤٤ - ٤٧.

إلاَّ **هذا الفارسي**، أو حلف لا يركب دابة في موضع عرفهم بلفظ الدابة: الحمار **أو الفرس**، أو حلف لا يلبس ثوباً في بلد عُرفهم في الثياب: القمص وحدها. **دون** الأردية والأزر والجباب ونحوها، تقيدت يمينه بذلك وحده في جميع هذه الصور، واختصت بعرفه دون موضوع اللفظ لغة، أو عرف غيره، بل لو قالت المرأة لزوجها الذي لا يعرف التكلم بالعربية ولا يفهمها: قل لي: أنتِ طالق ثلاثاً، وهو لا يعلم موضوع هذه الكلمة، فقال لها، لم تطلق قطعاً في حكم الله تعالى ورسوله، وكذلك لو قال الرجل لآخر: أنا عبدك ومَمْلوكك على جهة الخضوع له، كما يقوله الناس؛ لم يستبح ملك رقبته بذلك، ومن لم يُراع المقاصد والنيات والعُرف في الكلام، فإنَّه يلزمه أن يجوز له بيع هذا القائل وملك رقبته بمجرد هذا اللفظ. وهذا باب عظيم يقع فيه المفتي الجاهل، فينفر الناس، ويكذب على الله ورسوله ويغير دينه، ويحرم ما لم يحرمه الله، ويوجب ما لم يوجبه الله، والله المستعان[1].

(١) «إعلام الموقعين» ٤/٢٢٨ ـ ٢٢٩.

تَغيّر الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال

عند ابن القيم

لقد عقد ابن القيم رحمه الله في كتابه «الإعلام» فَصلاً عن تغير الفتوى واختلافها بتغيّر الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، وتغير أعراف الناس وعاداتهم، ومَهّد لذلك بكلام على بناء الشريعة على مصالح العباد، وأنَّ بها صلاح الناس واستقرارهم، وقد ضرب أمثلة كثيرة على قاعدة تَغيّر الفتوى واختلافها، وبيَّن أنَّ الاختلاف فيها لاختلاف أحوال الناس وعاداتهم، وظروفهم، كإنكار المنكر، وما يترتب عليه من المصالح، أو المفاسد، وأنَّ الحكم يتبع ذلك، وما جاء في الشريعة من النهي عن قطع الأيدي في الغزو[1] وإقامة الحدود في أرض العدو[2]، وإسقاط عمر حد القطع عام المجاعة، مُلاحظة للحالة التي يعيشها الناس، وذكر أنَّ صدقة الفطر لا تتعين في الأنواع التي وردت في الحديث[3]،

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٥١٧).

(٢) روى سعيد بن منصور في «سننه» بإسناده عن الأحوص بن حكيم، عن أبيه، أن عمر كتب إلى الناس: أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية رجلاً من المسلمين أصاب حداً وهو غازٍ حتى يقطع الدرب قافلاً، لئلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالكفار. انظر «المغني» لابن قدامة ٩/٣٠٩، فقد ذكر مجموعة آثار أخرى أيضاً.

(٣) أخرجه مالك ١/٢٨٣ في الزكاة، والبخاري ٣/٢٩٣، ومسلم (٩٨٤)، وأبو داود (١٦١١)، والترمذي (٦٧٦)، والنسائي ٥/٤٨، عن نافع، عن ابن عمر: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على كل عبد أو حر، صغير أو كبير». ولأبي داود (١٦١٤) من طريق عبد العزيز بن أبي رواد، عن نافع، عن ابن عمر، قال: كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب. . .
ولمالك ١/٢٨٤، والبخاري ٣/٢٩٤، ومسلم (٩٨٥) من حديث أبي سعيد الخدري، قال: «كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من أقِط، أو صاعاً من زبيب».

لأنَّها كانت غالب أقواتهم بالمدينة، وعلى المجتهد أن يفتي في كل بلد بإخراج غالب أقواتهم، وما يحقق الغرض من شَرعية صدقة الفطر، وتكلم على رد صاع من تمر مع المُصَرّاة هل يتعين، أو يرد صاعاً من قوت ذلك البلد الغالب، ولو لم يكن تمراً؟ وقد صحح الثاني، وكذلك جمع الطلقات الثلاث بلفظ واحد هل يعتبر ثلاثاً، أو طلقة واحدة؟ وأفاض في المسألة، وتكلم على صِلتها بتغير الفتوى، لتغير أحوال الناس وعاداتهم، وقال: إذا عرفت هذا، فهذه المسألة مما تغيرت الفتوى بها بحسب الأزمنة، كما عرفت، لما رأته الصحابة من المصلحة، لأنَّهم رأوا مَفسدة تَتابُع الناس في إيقاع الثلاث لا تندفع إلاَّ بإمضائها عليهم، فرأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مَفسدة الوقوع[1].

ثمّ بين أنَّ مَفسدة التحليل التي وقع فيها الناس، أعظم من مفسدة تتابع الناس في إيقاع الثلاث، وأنَّ التحليل لم يكن مُنتشراً في عهد الصحابة، وأنَّ كثيراً من الناس في عصره لا يعرف حرمة إيقاع الطلاق الثلاث.

وخلص: إلى أن جَمع الثلاث تعتبر طلقةً واحدة رجوعاً إلى ما كان عليه الأمر زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأبي بكر، وبعداً عن مفسدة التحليل المنتشرة. وأفاض في المسألة كثيراً، وذكر أن مما تتغير به الفتوى لتغير العُرف والعادة موجبات الأيمان والإقرار والنذور.

وذكر قول المالكية في العرف وما ينبني عليه، وأنَّ الأحكام المترتبة عليه تدور معه كيفما دار، وتَبطل إذا بطل، وأن على المفتي أن يعرف عُرف المستفتي ويُفتيه على أساسه، وكلما تجدد العُرف وتغيّر اعتبر، ثمّ قال أخيراً: وهذا محض الفِقه، ومَن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عُرفهم وعوائدهم، وأزمنتهم وأمكنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضَلَّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم، وعوائدهم، وأزمنتهم وطَبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل

(١) «إعلام الموقعين» ٣/٥٢.

هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضرّ ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان(١).

والخلاصة في ذلك كله: أنَّ الفتاوى تتغير، وتختلف باختلاف الأمكنة، والأزمنة، وأحوال الناس، وعاداتهم، وظروفهم، ومَقاصدهم، وهذا ما يعبر عنه: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان، وأن على المفتي أن يلاحظ ذلك في فتاواه، ويعرف ما اعتاده الناس من أعراف، وعليه أن يكون صاحب فِطنة وفراسة حتى لا يخدع أو يحتال عليه. كما أنَّه يجب الحذر في تطبيق هذه القاعدة، وهي ملاحظة الأعراف، واختلاف الفتاوى عند اختلافها يجب الحذر فيها، وذلك بمعرفة ما يلاحظ فيه العُرف، فالأصل أنَّ الناس يتبعون الشريعة، ويتركون أعرافهم، وما تعارفوا عليه في حياتهم.

فالعرف يجب أن يكون تابعاً للشريعة لا مُصادِماً لها، ولو قيل: إنَّ العرف هو الحاكم والمؤثر في الأحكام لَنُسفت أحكام الشريعة كلها، وما أنكر على أن يتعارف أيّ قوم على نظام يسودهم، ويحتكمون إليه، ولكن المقصود بملاحظة العادات: هو في المجال التطبيقي، وما أحال الشرع الحكم فيه على العرف، كالتقديرات، والتعويضات والإقرارات. وحمل كلام الناس وعقودهم وشروطهم على ما تعارفوا عليه. فهذا هو الذي يختلف باختلاف الأمكنة، والأزمنة، والأحوال والظروف، أما أصل خِطاب الشارع، وأحكامه، وقَواعده فلا تتغير، لأنَّها أبدية، ولا يؤثر فيها اختلاف مكان أو زمن أو حالة، فهي صالحة لكلِّ الناس في مختلف البيئات والعُصور والأمكنة.

والحنابلة رحمهم الله: يوجبون على المفتي مَعرفة أحوال الناس وعاداتهم، وأن تَكون فتواه جارية على ما اعتادوه على النحو الذي ذكرناه آنفاً.

وقد مَرَّ معنا ما روي عن أحمد رحمه الله من الأمور التي ينبغي أن يكون

(١) نفس المصدر ٣/٨٩، والكلام على قاعدة تغير الفتوى بحسب الأمكنة والأحوال مبسوط في الجزء الثالث منه، صفحة: ١٤ ـ ١٠٧.

على علم بها، وأن منها: مَعرِفة الناس، وهذا ضروري، لأنَّه عبارة عن معرفة الحادثة التي سَيطبق عليها الحكم المستنبط، والحكم على الشيء فرع تصوره. والله أعلم.

الفصل الثالث

التَقْليد

التقليد

تَعريفه:

التقليد في اللغة: وَضعُ الشيء في العُنق مَع الإحاطَة به، والجمع: قَلائد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ﴾ [المائدة: ٢]، وقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في الخيل: «لا تُقلِّدوها الأَوْتار»(١).

ومنه قول الشاعر:

قَلَّدُوهَا تَمائِماً خَوْفَ وَاشٍ وَحَاسِدِ

وقد استعمل في تفويض الأمر إلى الشخص، وإسناده إليه، كما قال لقيط الأيادي:

وقَلِّدُوا أَمرَكُم لِلّهِ دَرُّكُم رَحْبَ الذِّرَاعِ بأمرِ الحَرْبِ مُضطَلِعَا

أما تعريفه في الاصطلاح، فهو: قبول قول الغير من غير حجة(٢).

---

(١) أخرجه أحمد ٤/٣٤٥، والنسائي ٦/٢١٨، ٢١٩، من حديث أبي وهب - وكانت له صحبة - قال: قال رسول الله ﷺ: «تسموا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله عز وجل عبدالله وعبدالرحمن، وارتبطوا بالخيل، وامسحوا بنواصيها وأكفالها، وقلدوها، ولا تقلدوها الأوتار، وعليكم بكل كميت أغرَّ محجل، أو أشقر أغرَّ محجل، أو أدهم أغرَّ محجل». وفي سنده عقيل ابن شبيب، وهو مجهول، وباقي رجاله ثقات.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٤٥٠.

وفي «المستصفى»: قبول قَول بلا حُجة[1].

وعند الآمدي: العمل بقول الغير من غير حُجة مُلزِمة[2].

وقال عنه ابن الهمام: العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها[3].

وعرفه القفال بأنه: قبول قول القائل، وأنت لا تعلم من أين قاله، وقيل فيه: قبول قول الغير من غير حجة تظهر على قوله، وقبول قول الغير دون حجة.

واختار الشوكاني أن يقال: هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة[4].

وقال عنه ابن الحاجب: إنَّه العمل بقول الغير من غير حجة[5].

وكل هذه أقوال متقاربة مفادها: أنَّ التقليد: هو العمل بقول المجتهد والمفتي بصرف النظر عن دليل القول، لأنَّ المقلد غير متمكن من النظر في الأدلة وكيفية استنباط الحكم منها، فثقته في المجتهد والمفتي تحمله على قبول قولهما والعمل به.

ولعل أمثل تعريف للتقليد، هو تعريف الكمال بن الهمام: وهو: العمل بقول مَن ليس قوله إحدى الحجج بلا حُجّة منها. فإن تقييد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج يخرج من دائرة التقليد: العمل بقول الرسول صلّى الله عليه وسلّم، والعمل بقول أهل الإجماع، لأنَّ قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم حجة، وكذلك قول أهل الإجماع، ويخرج أيضاً عمل القاضي بشهادة الشهود

---

(١) «المستصفى» ٢/١٢٣.
(٢) «الإحكام» ٤/٢٢١.
(٣) «التحرير في أصول الفقه»: ٥٤٧.
(٤) «إرشاد الفحول»: ٢٦٥.
(٥) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٠٥.

العدول، فإنّه عمل بقول أهل الإجماع المستند إلى الكتاب والسنة، بوجوب حكم القاضي عند شهادة العدول، ومثل ذلك أيضاً بالنسبة للعمل بالرواية، لأنّه عمل بالإجماع، على قبول الرواية الصحيحة، وكذلك بالنسبة لقول الصحابي عند من يرى حجيته، وكذلك يشمل هذا التعريف رجوع العامي إلى المفتي - كما هو المشهور والمتعارف لدى العلماء - فإنَّ قول المفتي ليس إحدى الحجج، ويستند العامي إلى قوله، لا إلى حجة تفصيلية أو إجمالية، فدخل عمل العامي بقول المفتي في حقيقة التقليد، والمراد بالحجة في هذا التعريف: الحجة الخاصة، وهي الدليل الخاص على الحكم الخاص.

حكم التقليد

تَحرير محل النزاع:

مسائل الاجتهاد إذا اجتهد فيها المجتهد، وأداه اجتهاده إلى حكمها، فلا يجوز له اتباع غيره في خلاف ما أداه اجتهاده إليه، وإذا لم يجتهد في المسألة، فقد اختلف في جواز اتباعه غيره من المجتهدين، والراجح أنّه لا يجوز له ما لم يعجز أو يضق الوقت، لأنّ لديه أهلية التوصل إلى الحكم، وهو قادر عليه، ووثوقه به أتم مما لو قَلّد[1].

وتعليق ذلك على القدرة وعدمها بناء على القول بتجزئة الاجتهاد، وهو الراجح، كما تقدم، أما على القول بنفي التجزيء، فيقلّد مطلقاً فيما يقدر عليه وما لا يقدر عليه[2].

وإذا لم يكن من أهل الاجتهاد، فقد اختلف في حكم اتباعه، وهذا هو ما يقصد به الكلام هنا على حكم التقليد.

آراء العلماء في ذلك:

١ ـ جمهور الأصوليين: أنّه يلزمه اتباع المجتهد، والأخذ بفتواه.

٢ ـ وقال جماعة: لا يجوز له الاتباع إلاّ أن يتبين صحة الاجتهاد بدليله.

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/٢٠٦، ٢٢٢.

(٢) «تيسير التحرير» ٤/٢٤٦.

٣ ـ نقل عن الجبائي: أنّه أجازه في مسائل الاجتهاد، دون غيرها، كالعبادات الخمس[١].

الموازنة بين هذا التقسيم وما ذكره الشوكاني:

ذكرت كتب الأصول أن وجوب التقليد هو رأي الجمهور، وأن العامي يجب عليه التقليد كما مر آنفاً، ولكنا حينما نستعرض ما كتبه الشوكاني نجده يتعارض مع ما ذكره الأصوليون، فقد جعل القول بعدم الجواز مُطلقاً هو قول الجمهور، ونقل قول القرافي في مذهب مالك وجمهور العلماء: وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد، ونقل دعوى ابن حزم: الإجماع على النهي عن التقليد، ونقل قول الأئمة: في النهي عن تقليدهم وترك أقوالهم إذا عارضت السنة، ثمّ قال: فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلاَّ عن بعض المعتزلة.

وذكر أن كثيراً من أتباع الأئمة الأربعة يوجبون التقليد على العامي، ويحرمونه على المجتهد، وقال عنهم: إنّهم مُقلّدون، فلا يعتبر خلافهم، ولا سيّما أن أئمتهم يمنعونهم من تقليدهم، وتقليد غيرهم.

وتعجب من استدلال الموجبين للتقليد على العامي بالاحتجاج بالإجماع على عدم الإنكار على المقلدين، ونقض هذا الإجماع، وقال: إنَّ سؤال المقصر العالم عن المسألة ليفتيه بالنصوص التي يَعرفها ليس من التقليد، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة، والسؤال عن الحجة الشرعية، والتقليد هو العمل بالرأي، ورد على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ [النحل: ٤٣]، بأنَّ الآية غير عامة، ولو سلّم بالعموم، فالمراد السؤال عن حكم الله، **لا** عن حكم الرجال[٢].

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٤/١٩٨، «تيسير التحرير» ٤/٢٤٦.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٦٨.

وبذلك: يَتضح تعارض ما نقله الشوكاني مع ما في كتب الأصول المعتمدة، فهي تذكر أنَّ الجمهور يوجبون التقليد على العامي، وهو يقول: إنّ مذهب الجمهور وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد، وقد ذكر دعوى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد.

وما ذكره الشوكاني من أنَّ مذهب الجمهور حرمة التقليد غير مُسلَّم. إذ قد سبقه من حكى رأي الجمهور واستدل له ونقله، ثمّ إنّ ما ذكره عن الأئمة من النهي عن تقليدهم، راجع إلى حرمة تقليد الرجال مع ظهور النصوص، ومعرفة الاستنباط منها، وهذا لا يمكن بالنسبة للعامي، واتباع النصوص ليس داخلاً في التقليد، كما تقدم في تعريفه.

وقوله: إنَّ سؤال المقصر العالم عن المسألة ليفتيه بالنصوص التي يعرفها ليس من التقليد، غير مُسلّم، بل هو التقليد بعينه، لأنَّ المجتهد لا يُفتي إلاَّ مستنداً لدليل نصاً أو استنباطاً. فالمقلد يسأل عن حكم الله، والمفتي يستنبط الحكم من نصوص الشارع، وهو حكم الله في حقه وحق من اتبعه.

آراء الحنابلة في الموضوع

بعد هذا العرض الموجز للاختلاف في حكم التقليد، ننتقل للكلام على حكمه عند الحنابلة، لنرى هل هم مع الموجبين، أو المانعين؟ ونستطيع أن نعرف ذلك من استعراض بعض ما كتبوه في المسألة:

١ ـ فالقاضي في «العدة» تكلم على صفة المستفتي، ونَقل عن أحمد ما يدل على أن فرضه التقليد، وأشار إلى رأي من يَمنع العامي من التقليد، وَردَّه، واستدل لوجوب تقليد العامي المجتهد، وانتصر لذلك.

ومما قاله في ذلك: وأما صِفة المستفتي: فهو العامي الذي ليس معه ما ذكرنا من آلة الاجتهاد، وذكر أبو حَفص في كتاب أحمد رحمه الله عن إسماعيل ابن علي[1] عن عبدالله، قال: سألتُ أبي عن الرجل تكون عنده الكتب المصنفة فيها قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم، واختلاف الصحابة والتابعين، وليس للرجل بصر بالحديث الضعيف المتروك، ولا الإسناد القوي من الضعيف، فيجوز أن يعمل بما شاء ويتخير ما أحب منها فيفتي به ويعمل به؟ قال: لا يعمل حتى يسأل ما يؤخذ به منها، فيكون يعمل على أمر صحيح، يسأل عن ذلك أهل العلم، وظاهر هذا: أن فرضه التقليد والسؤال إذا لم تكن له معرفة بالكتاب والسنة.

وقال قوم من المعتزلة البغداديين: لا يجوز للعامي أن يُقلّد في دينه،

(١) إسماعيل بن علي بن إسماعيل، أبو محمد الخطبي، سمع عبدالله بن الإمام أحمد والحارث وغيرهما، وروى عنه الدارقطني وأبو حفص بن شاهين وغيرهما، وكان فهماً عارفاً بأيام الناس وأخبار الخلفاء، صنف تاريخاً كبيراً، توفي سنة (٣٥٠) هـ. «طبقات الحنابلة» ٢/ ١١٨.

ويجب عليه أن يقف على طريق الحكم، وإذا سأل العالم، فإنما يسأله أن يعرفه طريق الحكم، وإذا عرفه، ووقف عليه، عمل به. وهذا غير صحيح لقوله تعالى: ﴿فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ [النحل: ٤٣، ٤٤] وقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «ألا سَألوا إذْ لم يَعلموا فَإنّما شِفَاء العيّ السؤال»(١)، ولأنـه ليس من أهل الاجتهـاد، فكـان فـرضـه التقليـد، كالأعمى في القبلة، فإنَّه لما لم يكن معه آلة الاجتهاد في القبلة كان عليه تقليد البصير فيها، والحاكم إذا لم يكن معه حكم القيافة، وقيم المتلفات قلد فيها من هو من أهل العلم والبصر بها.

فأما قولهم: إنّه يقف على طريق الحكم، فالجواب: أنـه لا سبيل إلى الوقوف على ذلك إلاَّ بعد أن يتفقه سنين، ونرى من تفقه المدد الطويلة، ولا تحقق له طريق القياس، ولا يعلم ما يصححه وما يفسده، وما يوجب تقديمه على غيره، وفي تكليف ذلك العامة تكليف ما لا يطيقونه ولا سبيل لهم إليه(٢).

٢ ـ وأبو الخطاب في «التمهيد»: ذكر صفـة المجتهد الـذي يجوز لـه الفتوى، ويَحرم عليه التقليد، ثمّ عقد فصلاً دلل فيه على أنّه لا يجـوز للعالم التقليد مع ضيق الوقت، وبين فيه أن العامي فرضه التقليد، لأنّه لا يعلم طرق الاجتهاد بخلاف المجتهد(٣).

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٣٦) من طريق موسى بن عبد الرحمن الأنطاكي، حدثنا محمد بن سلمة، عن الزبير بن خُريق، عن عطاء، عن جابر، قال: خرجنا في سفر، فأصاب رجلاً منا حجرٌ، فَشجّه في رأسه، فاحتلم، فسأل أصحابه: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل ومات، فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك، فقـال: «قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، وإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب ـ شك موسى ـ على جرحه خرقة، ثم يمسح عليها، ويغسل سائر جسده». والزبير بن خريق لين الحديث. وأخرجه ابن ماجة (٥٧٢)، والحاكم ١/١٧٨ من طريق عطاء، عن ابن عباس، بلفظ: أن رجلاً أصابه جرح في رأسه على عهد رسول الله ﷺ، ثم أصابه احتلام، فأمر بالاغتسال، فاغتسل، فَكُزَّ فمات، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: «قتلوه قتلهم الله، أو لم يكن شفاء العي السؤال». ورجاله ثقات.

(٢) «العدة» ورقة: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٣) الورقة: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

٣ ـ وقال أبو الوفاء بن عقيل رحمه الله: فصل في صفة المستفتي، وهو من عدم في حقه ما قدمناه من المعرفة بطرق الاجتهاد أو قصر عنها تقصيراً يخرجه عن أن يجوز[1] أن يستفتى في حكم الحادثة، فذلك العامي تعينه وفرضه فيما يبتلى به من النوازل الدينية والحوادث الحكمية، سؤال المجتهد الذي وصفناه فيما قبل، فهذا هو المستفتي وسؤاله للمجتهد هو الاستفتاء، ولا عبرة بقول من زعم أنَّ على العامي العلم بدليل يرشده إلى حكم الحادثة، لأنَّ ذلك يقطعه عن مصالحه، ولا تتأتى منه دلالة درك البقية، لكون ذلك يحتاج إلى تقدم معرفة أصول الفقه على ما قدمناه وأنىٰ ذلك للعامي[2].

٤ ـ وأبو محمد في «الروضة» قال: وأما التقليد في الفروع، فهو جائز إجماعاً، ثمّ قال: بل وجب على العامي ذلك، واستدل للوجوب[3].

٥ ـ وابن تيمية في «المسودة» قال في التقليد: هو قبول قول المقلد بغير حجة، فيلزم المقلد ما كان في ذلك القول من خَير وشَر، وقال أيضاً: لا ينبغي للعامي أن يطالب المفتي بالحجج فيما أفتاه، ولا يقول له: لِمَ؟ ولا كيف[4]؟. وفي «المجموع» ذكر ابن تيمية قول من يوجب النظر والاجتهاد على كل أحد، وقول من يوجب التقليد على كل أحد، وانتقد الرأيين، وقال: إنَّ الذي عليه جماهير الأمة أنَّ الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة.

وبين أنَّ التقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد، سواء كان عامياً، أو ضاق الوقت عليه، أو لم يظهر له دليل وإن كان عالماً.

ومن تمثيله للعاجز عن الاجتهاد الذي ينتقل إلى بدله، وهو التقليد، بالعاجز عن الطهارة بالماء، ينتقل إلى بدلها وهو التيمم، وكذلك كلامه عن

---

(١) ظاهر العبارة: أن التقصير يخرجه عن جواز الاستفتاء إلى عدم الجواز، وهذا معنى غير مستقيم، فلعل الصواب: أن لا يجوز.

(٢) «الواضح» الجزء الأول: ٦.

(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٤٥١.

(٤) «المسودة»: ٥٥٣ ـ ٥٥٤، «شرح الكوكب المنير»: ٤١١.

العامي، وأنَّه لا يقدر على تحصيل العلوم التي تفيد معرفة المطلوب، يتضح أنَّ دائرة الجواز التي ذكرها واسعة تشمل الوجوب والتعين، وتشمل المباح، وأنَّ ذلك راجع لحالة المجتهد والمقلد، وأنَّ العامي حيث لا يمكنه الاجتهاد ففرضه التقليد.

وإليك كلامه في المسألة بنصه:

وكذلك المسائل الفروعية: من غالية المتكلمة والمتفقهة من يوجب النظر والاجتهاد فيها على كل واحد حتى على العامة، وهذا ضَعيف، لأنَّه لو كان طلب علمها واجباً على الأعيان، فإنما يجب مَع القدرة، والقدرة على معرفتها من الأدلة المفصلة تَتعذر، أو تَتعسر على أكثر العامة. وبإزائهم من أتباع المذاهب من يوجب التقليد فيها على جميع من بعد الأئمة: علمائهم، وعوامهم، إلى أن قال: والذي عليه جماهير الأئمة، أنَّ الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة. لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد ويحرمون التقليد، وأنَّ الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد، فأما القادر على الاجتهاد، فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف، والصحيح: أنَّه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد. إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليل له، فإنَّه من حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بدله، وهو التقليد، كما لو عجز عن الطهارة بالماء.

وكذلك العامي: إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل، جاز له الاجتهاد، فإنَّ الاجتهاد منصب يقبل التجزؤ والانقسام، فالعبرة بالقدرة والعجز، وقد يكون الرجل قادراً في بعض عاجزاً في بعض، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلاَّ بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب. فأما مسألة واحدة من فن، فيبعد الاجتهاد فيها، والله سبحانه أعلم(١).

٦ ـ وقال ابن حمدان رحمه الله: ويجوز التقليد فيما يطلب فيه الظن من

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٢٠٣ ـ ٢٠٤.

الأحكام الشرعية، وإثباتها بدليل ظني، وقيل: يجب التقليد في الأحكام الشرعية الفروعية العملية المعروفة بالدليل إذا لم يعلم بالضرورة أنَّها من الدين[١].

وابن القيّم عقد فصلاً في كتابه «الإعلام» تحدث فيه عن التقليد، وأفاض وشدّد، وانتصر فيه على الموجبين للتقليد، وفنّد حُجَجهم، واستدل للقول بعدم الوجوب، وقسم التقليد إلى: ما يحرم القول فيه والإفتاء به، وإلى: ما يجب المصير إليه، وإلى: ما يسوغ من غير إيجاب.

فأما النوع الأول فهو ثلاثة أنواع:

أحدها: الإعراض عما أنزل الله، وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء.

الثاني: تقليد من لا يعلم المقلد أنَّه أهل لأن يؤخذ بقوله.

الثالث: التقليد بعد قيام الحجة، وظهور الدليل على خلاف قول المقلد.

والفَرق بين هذا وبين النوع الأول: أنَّ الأول قَلّد قبل تمكنه من العلم والحجة، وهذا قَلّد بعد ظهور الحجة له، فهو أولى بالذم ومعصية الله ورسوله[٢].

وقال في أثناء كلامه على رد أدلة الموجبين للتقليد: إنّ من ذكرتم من الأئمة لم يقلدوا تقليدكم ولم يسوغوه بتة، بل غاية ما نقل عنهم من التقليد في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله، ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعلم منهم فقلدوه، وهذا فعل أهل العلم، وهو الواجب، فإنَّ التقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد، فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكى، فإنَّ الأصل: أن لا يقبل قول الغير إلاَّ بدليل إلاَّ عند الضرورة، فجعلتم أنتم حال الضرورة رأس أموالكم[٣].

---

(١) «صفة الفتوى والمفتي والمستفتي»: ٥٣.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/١٦٩.

(٣) المصدر السابق ٢/٢٤١.

وقال أيضاً مبيناً أنَّ الناس لم يكلفوا معرفة ما لا تدعو الحاجة إليه: إنَّ الواجب على كل عبد أن يعرف ما يخصه من الأحكام، ولا يجب عليه أن يعرف ما لا تدعوه الحاجة إلى معرفته، وليس في ذلك إضاعة لمصالح الخلق، ولا تعطيل لمعاشهم، فقد كان الصحابة رضوان الله عليهم قائمين بمصالحهم، ومعاشهم، وعمارة حروثهم، والقيام على مواشيهم، والضرب في الأرض لمتاجرهم، والصفق بالأسواق، وهم أهدى العلماء الذين لا يشق في العلم غبارهم(١).

وقال أيضاً: قولكم: قد قال أبي: ما اشتبه عليك فكِله إلى عالم، فهذا حق، وهو الواجب على من سوى الرسول، فإنَّ كل أحد بعد الرسول لا بدّ أن يشتبه عليه بعض ما جاء به، وكل من اشتبه عليه شيء وجب عليه أن يَكِلَه إلى من هو أعلم منه، فإن تبين له صار عالماً مثله، وإلاَّ وكله إليه، ولم يتكلف ما لا علم له به، هذا هو الواجب علينا في كتاب ربنا وسنة نبينا وأقوال أصحابه، وقد جعل الله سبحانه فوق كل ذي علم عليماً. فمن خفي عليه بعض الحق، فوكله إلى من هو أعلم منه، فقد أصاب، فأي شيء في هذا من الإعراض عن القرآن والسنن وآثار الصحابة، واتخاذ رجل بعينه معياراً على ذلك، وترك النصوص لقوله وعرضها عليه، وقبول ما أفتى به، ورد كل ما خالفه(٢).

وقال أيضاً: قولك: إنَّ الله سبحانه فاوت بين قوى الأذهان كما فاوت بين قوى الأبدان، فلا يليق بحكمته وعدله أن يفرض على كل أحد معرفة الحق بدليله في كل مسألة إلى آخره. فنحن لا ننكر ذلك، ولا ندعى أنَّ الله فرض على جميع خلقه معرفة الحق بدليله في كل مسألة من مسائل الدين دقه وجله، وإنما أنكرنا ما أنكره الأئمة، ومن تَقدَّمهم من الصحابة والتابعين، وما حدث في الإسلام بعد انقِضاء القرون الفاضلة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، من نصب رجل واحد وجعل فتاويه بمنزلة نصوص

---

(١) نفس المصدر ٢/٢٣٨.
(٢) نفس المصدر ٢/٢٣١.

الشارع، بل تقديمها عليه وتقديم قوله على أقوال من بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من جميع علماء أمته والاكتفاء بتقليده عن تلقي الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة(١).

وقد ذكر أخيراً: أنَّ الله أوجب على العباد تقواه حسب الاستطاعة، فإذ لم يستطع معرفة الحكم كان معذوراً في تقليد غيره، ونقل عن ابن عبد البر نصوصاً(٢) تؤيد ما قاله.

ومن هذه النقول عن ابن القيم، ومن الاطلاع على ما كتبه أيضاً في هذا الفصل، وفي فصل الفتوى وآدابها، وشروط المفتي والمستفتي: يتضح لنا رأيه بوضوح، فهو يركز فيما ينفيه بشدة على من يأخذون بأقوال الرجال مع وجود نصوص الشرع، أو يعارضون نصوص الشرع بأقوال مقلديهم. إذ إنَّ كثيراً من الأدلة التي ردّ بها على الموجبين للتقليد تتجه هذا الاتجاه، وهو استنكار تقليد الرجال مع وجود النصوص، وهذا ليس رأيه وحده، بل رأى جميع علماء الأمة المحققين، وقد لا يرد كلامه على القائلين بالتقليد، لأنَّهم يقولون: يقلد العامي الذي لا يعرف النصوص، وكيفية استنباط الأحكام منها، أما إذا عرف ذلك، أو ظهرت النصوص، فجميع الناس مخاطبون بها علماؤهم وعوامهم.

وواضح أيضاً من كلامه: أنَّه لم يوجب الاجتهاد على كل أحد، ولم يوجب التقليد على كل أحد، وهو في ذلك تبع لشيخه ابن تيمية، بل على المسلم أن يتقي الله قدر المستطاع، فإذا لم يستطع الاجتهاد انتقل فرضه إلى التقليد، وهو التقليد الجائز، والذي قلنا: إنَّ دائرته أوسع من مدلول اللفظ الاصطلاحي، إذ يكون منه الواجب، وهو حينما يعجز عن معرفة الحكم بنفسه، فيتعين عليه تقليد المجتهدين.

(١) المصدر نفسه ٢/٢٤٤ وما بعدها، وقوله: وما حدث في الإسلام... إلخ، لعل صوابه: مما حدث في الإسلام.

(٢) يراجع كتاب «جامع بيان العلم وفضله» ٢/١٣٣ وما بعدها، فكثير مما فيه قد نقله ابن القيم والشوكاني أثناء كلا مهما على التقليد، والفرق بينه وبين الاتباع.

وأخيراً: أستطيع أن أخلص إلى النقاط التالية في مذهب الحنابلة:

١ ـ أنَّ جمهور الأصوليين من الحنابلة مع جمهور العلماء، في أن فرض العامي التقليد، وأنَّه واجب عليه، كما تقدم النقل عن القاضي، وأبي الخطاب، وابن عَقيل، وابن قُدامة، وغيرهم من علماء الحنابلة.

٢ ـ أنهم نقلوا عن أحمد فيما رواه ابنه عبدالله: أنَّ الذي عنده الكتب المصنفة فيها قول الرسول واختلاف الصحابة والتابعين وهو لا يعرف صحيح الحديث من ضعيفه؛ أنَّ عليه أن يَسأل أهل العلم، ويعمل بما أفتوه به، واستنبطوا من هذا: أنَّ أحمد يرى وجوب التقليد للعامي.

٣ ـ أنَّ ابن تيمية رحمه الله، يرى أنَّ التقليد جائز في الجملة، أي أنَّه مشروع ومأذون به، وقد علق ذلك بالقدرة على الاجتهاد وعدمها، وقلنا في معرض الحديث عن رأيه: إنَّ دائرة الجواز عنده أوسع، فهي تشمل الوجوب والمباح.

ومعنى هذا: أنَّه يرى الوجوب عند العجز، وهذا في الحقيقة يرجع لقول الجمهور، لأنَّهم قالوا بالوجوب، لأنَّ العامي عاجز عن معرفة الحكم بنفسه.

٤ ـ أنَّ تعليق الحكم بالقدرة والعجز: راجع للقول بتجزئة الاجتهاد، وهو يرى ذلك. فالذي يقدر على معرفة حكم مسألة يجتهد فيها، والذي يعجز عنه يقلد فيه، كما أنَّ المجتهد لو ضاق عليه الوقت، أو تكافأت لديه الأدلة، ولم يظهر له وجه الصواب انتقل إلى التقليد.

٥ ـ أن ابن القيم، لم يزد على ما ذكره ابن تيمية شيئاً في حكم التقليد سوى أنَّه ركز على مسألة واحدة، وهي: اتباع آراء الرجال وترك النصوص لأجلها فقط، وهذا ـ كما تقدم في تعقيبنا على كلامه ـ لم يقل به المحققون من علماء الأمة.

وإذا نظرنا في تقسيمه لأنواع التقليد، نجد أنَّ القسم الأول، وهو ما يحرم القول فيه والإفتاء به خارج عن محل النزاع في المسألة، والثاني: ما يجب

المصير إليه، وهو عند العجز، هو ما ذكره ابن تيمية، وهو الذي قلنا: إنَّ الجمهور يقولون به. والثالث: وهو الجواز، راجع أيضاً إلى تجزئة الاجتهاد.

وبذلك، تكون آراء الحنابلة متقاربة مع آراء المحققين من جمهور الأصوليين.

الأدلة

تقدم خِلاف العلماء في حكم التقليد، ورأي الحنابلة في المسألة، والآن سنستعرض الأدلة، ومناقشتها:

١ ـ أدلة الجمهور:

استدل لرأي الجمهور القائلين بوجوب التقليد بما يلي:

١ ـ قول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، وهو عام لكل ما لا يعلم، ولكل من لا يعلم، فالعامي الذي لا يعلم، يجب عليه السؤال، والعمل بموجبه، وهذا هو التقليد.

٢ ـ الإجماع من قِبل الصحابة، ومَن بَعدهم على استفتاء المجتهدين، وتقليدهم بالعمل بما يقولون، دون طلب للدليل ولا إنكار من المجتهدين. فكان إجماعاً على اتباع العامي للمجتهد مطلقاً.

٣ ـ أنَّ العامي مُتعبّد بالشريعة وأحكامها، ولو قيل بوجوب النظر والاجتهاد، للزم الحرج على عامة الناس بتفرغهم لذلك، وقد نفى الله الحرج، ولم يكلف العباد ما يشق عليهم، فكان حكم العامي التقليد، لأنَّه ليس أهلاً للاجتهاد، ولم يطلب من جميع الأمة أن تتأهل له.

(ب) المانعون من التقليد:

الذين لا يجيزون التقليد يستدلون بما يلي:

١ ـ ما ورد من النصوص التي تنهى عن القول على الله بلا علم، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، والقول بالتقليد قول بما لا يعلم، فكان منهياً عنه.

٢ ـ ما ورد من النصوص التي تطلب الاجتهاد واستنباط الأحكام، كقول الرسول صلّى الله عليه وسلّم: «طَلبُ العِلمِ فَريضَةٌ عَلى كُلِّ مُسْلِمٍ»(١) وقوله: «اجْتَهدوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ لَه»(٢) وهما عامان في الأشخاص وفي كل علم، وهما يدلان على وجوب النظر.

٣ ـ أنَّ المجتهد معرض للخطأ، وأنَّه يحتمل أن يكذب في خبره، فكيف يؤمر المقلد باتباع الخطأ أو الكذب(٣).

وبالنظر في هذه الأدلة يتبين: أنَّها لا تنهض للاستدلال في المسألة المختلف فيها، ذلك أنَّ التقليد ليس قولاً على الله بغير علم، بل هو قول بعلم، سنده ما قدمناه من الأدلة على وجوب التقليد أو جوازه، ثمّ النصوص الواردة في ذلك تَذمُّ المفترين على الله بالباطل، والتقليد ليس افتراء على الله بالباطل، لما ذكرناه آنفاً، وما ورد من النصوص التي تطلب النظر والاجتهاد ليست موجهة لكل فرد من الأمة، بل لمن يتأتى منه الاجتهاد ويَقدر عليه، وفروض الكفايات كلها من هذا النوع، والقول بأنَّ المقلد مَأمور بالخطأ تبعاً للأمر بتقليد من أفتاه ليس

---

(١) حديث حسن، أو صحيح بشواهده وطرقه، أخرجه من حديث أنس: ابن عدي والبيهقي في «شعب الإيمان»، ومن حديث الحسين بن علي: الطبراني في «الصغير»، والخطيب في «تاريخ بغداد»، ومن حديث ابن عباس: الطبراني في «الأوسط»، ومن حديث ابن عمر: تمّام في «فوائده»، ومن حديث ابن مسعود: الطبراني، ومن حديث علي: الخطيب البغدادي، ومن حديث أبي سعيد: الطبراني في «الأوسط» والبيهقي.

(٢) أخرجه من حديث علي: البخاري ٥٤٤/٧ في تفسير سورة: (والليل إذا يغشى)، وفي القدر: باب (وكان أمر الله قدراً مقدوراً)، ومسلم (٢٦٤٧)، وأبو داود (٤٦٩٤)، والترمذي (٢١٣٧)، و(٣٣٤١). وأخرجه من حديث عمران بن حصين: البخاري ٤٣١/١١، ٤٣٢، ٤٣٢، ومسلم (٢٦٤٩)، وأبو داود (٤٧٠٩). وأخرجه من حديث جابر بن عبدالله: مسلم (٢٦٤٨). وأخرجه من حديث ابن عمر: الترمذي (٢١٣٦) و(٣١١٠).

(٣) «الإحكام» للآمدي ٢٢٩/٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٠٦/٢، «المستصفى» ١٢٤/٢، «تيسير التحرير» ٢٤٧/٤.

بصحيح، فالظن معمول به في العمليات ومعتبر، وإلاَّ وقع الإشكال حتى بالنسبة للمجتهدين، وحتى لو أبدى المجتهد للعامي دليله ومُستنده يبقى الاحتمال قائماً.

وبهذا يتبين رُجحان قول الجمهور في المسألة.

ليس التقليد من لوازم الشرع

تقدم الكلام على حكم التقليد عند الحنابلة، وأنَّهم يرون تَعينه ووجوبه على العامي، ويحرّمونه على المجتهد، وأن ابن تيمية وابن القَيّم رحمهما الله يتوسعان في دائرة الاجتهاد ودائرة التقليد، لذلك قالا: إنَّ الاجتهاد والتقليد جائزان في الجملة، ولم يمنعا مَن له علم بمسألة من الاجتهاد فيها، كما لم يوجبا التقليد على كل أحد، ولم يَسدّا باب الاجتهاد، بل فَتحاه وأجازاه، ومنعا من خُلوّ العصر من مجتهد يقوم لله بالحجة، كما تقدم ذلك في باب الاجتهاد، وما سبق من كلام على حكم التقليد عند أحمد رحمه الله والحنابلة.

ويتضح من كلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم: أنَّ التقليد ليس من لوازم الشرع، إذ إنَّه يُصار إليه حينما لا يستطيع الإنسان الاجتهاد، بل يعجز عنه إن كان لديه نوع اجتهاد، أو لم يكن متهيئاً له أصلاً، كما في العامي.

ذلك أنَّ الأمة جميعاً، علماءها وعوامها مطالبون بأحكام الشريعة، ومخاطبون بها، ومكلفون بالاحتكام إليها، والرد عند التنازع إلى كتاب الله وسُنة نبيه، صلّى الله عليه وسلّم.

فالأصل هو اتباع النصوص، لأنَّها هي الحجة. ولذلك حصل لبس بين الاتباع والتقليد، وذكر بعض الموجبين للتقليد صوراً، هي في الحقيقة من باب الاتباع لا التقليد.

الفَرق بين الاتباع والتقليد:

الاتباع: هو أن يتبع الإنسان ما أنزله الله على رسوله صلّى الله عليه

وسلّم، أي: يأخذ بالحجة التي يأخذ بها الأئمة والعلماء، فإذا تابع الرجل الأئمة فيما تابعوا فيه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وانقادَ للدليل، فهذا يعد مُتابعًا لا مُقلداً، فأخذه بأقوالهم لدلالة الأدلة عليها، اتباع في الحقيقة للأدلة لا لأقوالهم.

ولذلك فرق العلماء بين الاتباع والتقليد، واعتبروا الاتباع من لوازم الشرع دون التقليد.

وقد تحدث أبو عمر في «الجامع» عن التقليد والفَرق بينه وبين الاتباع، وذكر وجوب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها، وهي الكتاب والسنة، وما كان في معناهما بدليل جامع.

وقال أبو عبدالله بن خويز منداد المالكي: التقليد معناه في الشرع: الرجوع إلى قول، لا حجة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة.

والاتباع: ما يثبت عليه حجة.

وقال في موضع آخر: كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله بدليل يوجبه عليك، فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب الدليل عليك اتباع قوله، فأنت متبعه، والاتّباع في الدين مسوغ، والتقليد ممنوع(١).

قال ابن القيم: وقد فرق أحمد بين التقليد والاتّباع، فقال أبو داود: سمعته يقول: الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وعن أصحابه، ثمّ هو من بعد في التابعين مُخَيَّر. وقال أيضاً: لا تقلدني ولا تقلد مالكاً، ولا الثوري، ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا، وقال: مِن قِلّة فِقه الرجل أن يُقلّد دينه الرجال(٢).

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/١٤٣.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/١٧٨ ـ ١٨٢، «إرشاد الفحول»: ٢٦٨.

وواضح من هذا، أنَّ الاتباع: هو الأخذ بالحجة نفسها، وأنَّ هـذا هو الأصل بالنسبة للمسلمين، ولكن تأتي حالة العجز سواء للعامي، أو للمقصر، أو للمجتهد؛ إما لضيق الوقت، وإما لغير ذلك. والناس مُتقيّدون بالشريعة فيصبح فرضهم: العمل بأقوال المجتهدين، لوثوقهم بهم، سواء عرفوا دليلهم أو لا. والمجتهد لا يقول قولاً لا حجة له عليه، وليس التقليد هو قبول ذلك القول، كما عرفه ابن خويز منداد، بل هو قبول قول المجتهد دون معرفة دليله على القول ومستنده، وترك البحث عن الدليل يأتي، لأنَّ المقلد لا يدرك طرق الاستدلال، وما يستعمله المجتهد في ذلك. فلوثـوقه في المجتهـد بصدوره في أحكامه عن أدلة الشرع، فإنَّه يأخذ قوله، ويعمل به.

فعلى هذا: يكون التقليد حالة مُستثناة من الأصل، وهو اتباع أدلة الكتاب والسنة والأخذ بها، وهو الاتباع. فالاتباع من لوازم الشرع، ولكن حينما يعجز المرء ينتقل إلى التقليد، ويكون في حقه متعيناً.

قال ابن القيم رحمه الله في هذه المسألة: قولكم: إنَّ التقليد من لوازم الشرع والقدر، والمنكرون لـه مضطرون إليـه، ولا بدّ، كـما تقدم بيـانه من الأحكام.

جوابه: أنَّ التقليد المنكر المذموم ليس من لوازم الشرع، وإن كان من لوازم القدر، بل بطلانه وفساده من لوازم الشرع، كما عرف بهذه الوجوه التي ذكرناها، وأضعافها، وإنما الذي من لوازم الشرع المتابعة.

وهذه المسائل التي ذكرتم أنها من لوازم الشرع، ليست تقليداً، وإنما هي متابعة وامتثال للأمر، فإن أبيتم إلاَّ تسميتها تقليداً، فالتقليد بهذا الاعتبار حق وهو من الشرع، ولا يلزم من ذلك أن يكون التقليد الذي وقع النزاع فيه من الشرع ولا من لـوازمه، وإنمـا بطلانـه من لوازمـه. يوضحـه الوجـه الرابـع والسبعون: أن ما كان من لوازم الشرع، فبطلان ضده من لوازم الشرع، فلو كان التقليد الذي وقع فيه النزاع من لوازم الشرع، فإنَّ ثبوت أحد النقيضين يقتضي انتفاء الآخر، وصحة أحد الضـدين يوجب بـطلان الآخر، ونحـرره

دليلاً، فنقول: لو كان التقليد من الدين، لم يجز العدول عنه إلى الاجتهاد والاستدلال، لأنَّه يتضمن بطلانه. فإن قيل؛ كلاهما من الدين، أو أحدهما أكمل من الآخر، فيجوز العدول عن المفضول إلى الفاضل، قيل: إذا كان قد انسد باب الاجتهاد عندكم، وقطعتم طريقه، وصار الفرض هو التقليد، فالعدول عنه إلى ما قد سدّ بابه، وقطعت طريقه، يكون عندكم معصية، وفاعله آثماً، وفي هذا من قطع طريق العلم، وإبطال حجج الله وبيناته وخلو الأرض من قائم لله بحججه ما يبطل هذا القول ويدحضه. وقد ضمن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، أنَّه لا تزال طائفة من أمته على الحق لا يضرهم من خذلهم، ولا من خالفهم، حتى تقوم الساعة، وهؤلاء هم أولو العلم والمعرفة بما بعث الله به رسوله فإنَّهم على بصيرة وبينة، بخلاف الأعمى الذي قد شهد على نفسه أنَّه ليس من أولي العلم والبصائر.

والمقصود: أنَّ الذي هو من لوازم الشرع المتابعة، والاقتداء، وتقديم النصوص على آراء الرجال، وتحكيم الكتاب والسنة في كل ما تنازع فيه العلماء.

وأما الزهد في النصوص، والاستغناء عنها بآراء الرجال، وتقديمها عليها والإنكار على من جعل كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة نُصْبَ عينه، وعرض أقوال العلماء عليها، ولم يتخذ من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة، فبطلانه من لوازم الشرع، ولا يتم الدين إلاَّ بإنكاره وإبطاله. فهذا لون، والاتّباع لون، والله الموفق(١).

وهذا هو عين ما سبق أن ذكره في التقليد وحكمه، وركز عليه، وعلقنا عليه: بأنَّه خارج عن محل النزاع، وأنَّ جمهور علماء الأمة المحققين يقولون بوجوب اتباع النصوص عند ظهورها، ومعرفة المراد منها، وأنَّ ذلك لا يتعارض مع إيجابهم التقليد على العامي، لأنَّه لا يعرف النصوص، ولا يستطيع استنباط الأحكام منها، وابن القيم نفسه يقرر: أنَّ العاجز عن استنباط الحكم ومعرفته يجب عليه سؤال من هو أعلم منه، وهذا هو التقليد في الواقع. والله أعلم.

---

(١) «إعلام الموقعين» ٢/٢٤٨ ـ ٢٤٩.

من يسأله المقلد

تقدم: أنَّ المفتي: هو المجتهد. وأنَّ المجتهد: هو من توفرت فيه شروط الاجتهاد. وهي العلم بأدلة الأحكام، وكيفية استنباط الأحكام منها. وأنَّ المقلد: هو العامي الذي ليست لديه أهلية الاجتهاد.

وتقدم أيضاً: أنَّ الاجتهاد يتجزأ، وأنَّ هذا اختيار ابن تيمية وابن القيم من الحنابلة. فعندهما أنَّ القادر على الاجتهاد، ولو في بعض المسائل، لا يجوز له أن يقلد فيها، ويجوز أن يفتي فيها، وأنَّ الاجتهاد ليس واجباً على كل أحد، ولا محرماً على كل أحد، وإنما هو جائز في الجملة، وقلنا: إنَّ دائرة الجواز عندهما واسعة، تشمل الواجب والمباح.

وعلى هذا: فالمقلد إنما يسأل المجتهد، وهو المفتي، أي: مَن توفرت فيه شروط الإفتاء والاجتهاد، ووثق المقلد في علمه ودينه.

قال الآمدي: القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي، اتفقوا على جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم وأهلية الاجتهاد، والعدالة، بأن يراه منتصباً للفتوى، والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه، وعلى امتناعه، فيمن عرفه بالضد من ذلك، واختلفوا في جواز استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة، والحق امتناعه على مذهب الجمهور، وذلك لأنَّه لا يأمن أن يكون حال المسؤول كحال السائل في العامية المانعة من قبول القول.

ثمّ بين أنَّ احتمال عامية مستور الحال قائمة وأرجح من احتمال العلم،

وأورد الاعتراض وأجاب عليه[1]، ولم يزد في ذلك على ما ذكره الغزالي رحمه الله في «المستصفى» من الاتفاق على حرمة سؤال من عُرف بالجهل، والاتفاق على جواز سؤال من عرف بالعلم والعدالة، والاختلاف في مستور الحال، وترجيح عدم سؤاله[2]، وتبعهما كذلك ابن الحاجب في مختصره[3].

وقال الشوكاني: إذا تقرر لك أنَّ العامي يسأل العالم، والمقصر يسأل الكامل، فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب والسنة، العارف بما فيهما، المطلع على ما يحتاج إليه في فهمهما من العلوم الآلية حتى يدلوه عليه، ويرشدوه إليه، فيسأله عن حادثته. طالباً منه أن يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه، أو ما في سنة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فحينئذ يأخذ الحق من مَعدنه، ويستفيد الحكم من مَوضعه، ويستريح من الرأي الذي لا يأمن المتمسك به أن يقع في الخطأ المخالف للشرع، المباين للحق، ومن سلك هذا المنهج ومشى في هذا الطريق لا يعدم مطلبه، ولا يفقد من يرشده إلى الحق، فإنَّ الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به، ويعرفه حق معرفته، وما من مدينة من المدائن إلاَّ وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة، وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم، فإنَّهم كانوا يستروون النصوص من العلماء، ويعملون على ما يرشدونهم إليه، ويدلونهم عليه[4].

رأي الحنابلة فيمن يَسأل المقلِّد:

المقلد يسأل المجتهد، لأنَّ منصبه ومنصب المفتي واحد، كما تقدم، والحنابلة قالوا: إنَّ على المقلد أن يعرف صلاحية من يستفتيه للفتيا.

(١) «الأحكام» للآمدي ٤/٢٣٢.
(٢) «المستصفى» ٢/١٢٥.
(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٠٧.
(٤) «إرشاد الفحول»: ٢٧١.

قال الإمام ابن حمدان الحنبلي رحمه الله فيمن يسأله المقلد: ويجب الاستفتاء في كل حادثة له، ويلزم تعلم حكمها، ويجب عليه البحث حتى يعرف صلاحية من يستفتيه للفتيا إذا لم يكن قد عرفه، وهل يجب عليه الترجيح لمفت يفتيه على غيره؟ فيه وجهان، ولا يكتفي بكونه عالماً، أو منتسباً إلى العلم، وإن انتصب في منصب التدريس أو غيره من مناصب أهل العلم، فلا يكتفي بمجرد ذلك، ويجوز له استفتاء من تواتر بين الناس خبره، واستفتاء من فهم أنَّه أهل للفتوى. . . إلخ[١].

وابن قدامة في «الروضة» قال: لا يستفتي العامي إلاَّ من غلب على ظنه أنَّه من أهل الاجتهاد، ومن عرفه بالجهل، فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً، ومن جهل حاله، فقد ذكر فيه الخلاف، ورجح عدم تقليده، كما فعل الغزالي[٢].

والفتوحي ذكر: أنَّ للعامي أن يسأل من عرفه بالعلم والعدل، ولا يجوز له استفتاء من عرفه بغير ذلك[٣].

وكذلك ذكر ابن بدران في «المدخل»[٤].

وبين ابن تيمية، أنَّ المسلم إذا نزلت به نازلة أنَّه يستفتي من يعتقد أنَّه يفتيه فيها بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان.

قال في ذلك: وإذا نزلت بالمسلم نازلة، فإنَّه يستفتي من اعتقد أنَّه يفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول صلّى الله عليه وسلّم في كل ما يوجبه ويخبر به. بل كل أحد من الناس يُؤخذ من قَوله ويُترك إلاَّ رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم.

---

(١) «صفة الفتوى والمفتي والمستفتي»: ٦٨.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٤٥٢.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٤١٢.

(٤) الصفحة: ١٩٤.

واتّباع شخص لمذهب بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق، بل كل أحد عليه أن يتقيَ الله ما استطاع، ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله، فيفعل المأمور ويترك المحظور، والله أعلم(١).

والخلاصة من هذا:

أنَّ الحنابلة رأيهم موافق لرأي الجمهور، فالمفتي إما أن يكون مَعروفاً بالعلم أو مَعروفاً بالجهل، أو مستور الحال:

١ ـ فإن كان معروفاً بالعلم والفضل، جاز استفتاؤه.

٢ ـ وإن كان معروفاً بالجهل، حرم استفتاؤه.

٣ ـ وإن كان مجهول الحال، فالحنابلة يرجحون عدم استفتائه.

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٢٠٨ ـ ٢٠٩.

من يتبعه المقلد عند تَعدد المُفتين

آراء العلماء في ذلك:

إذا لم يكن إلاَّ مفتٍ واحدٌ وجب على المقلد اتباعه، أما إذا تعدد المفتون، فقد اختلف الأصوليون فيمن يتبعه المقلد منهم:

١ ـ **قال جماعة**: له أن يسأل من شاء منهم، ويقلده، وهو اختيار الغزالي والآمدي وابن الحاجب(١).

٢ ـ **وقال آخرون**: تجب مراجعة الأفضل وسؤاله، فإن استووا، تخير بينهم، وهذا قول ابن سريج، والقفال، وجماعة من الفقهاء والأصوليين.

رأي الحنابلة فيمن يسأله المقلد عند تعدد المفتين:

ذكر الآمدي أنَّ مذهب أحمد رحمه الله، أنَّ على العامي أن يراجع الأفضل الأعلم، فإن استووا، تَخيّر فيهم، وهذه النسبة تستدعينا النظر في كتب أصحاب أحمد، وما نقلوه عنه، فهم أولى بتقرير مذهبه من الآمدي، وابن الحاجب، وغيرهما رحمهما الله.

وإذا نظرنا فيما كتبه الحنابلة في الأصول، نجد التالي:

١ ـ أبو يعلى من شيوخ الحنابلة قد ذكر في كتابه «العدة» أن أحمد رحمه الله

(١) «المستصفى» ٢/١٢٥، «الإحكام» ٤/٣١٧ ـ ٢٣٨، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٠٩.

يرى أنَّ للعامي أن يقلد من يشاء، ولا يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين.

قال في ذلك: وأما تسويغ العامي تقليد من شاء من المجتهدين، فلعمري إنَّـه كذلـك، وهو ظـاهر كـلام أحمد رحمـه الله في روايـة الحسـين بن بشـار المخرمي(١)، وقد سأله عن مسألة من الطلاق، فقال: إن فَعَل حنث، فقال له: يا أبا عبدالله، إن أفتاني إنسان: يعني لا يحنث، فقال له: تعرف حلقة المدنيين بالرصافة. قال له: فإن أفتوني يحل؟ قال: نعم، وهذا يدل على أنَّه لا يلزمه الاجتهاد في أعيـان المفتين، لأنَّـه أرشده إلى حلقـة المدنيـين، ولم يأمـره بالاجتهاد في ذلك.

ويدل أيضاً: على أنَّ العامي إذا سأل عالمين، فأفتاه أحدهما بالحـظر، والآخر بالإباحة، أنَّه يجوز له أن يأخذ بقول من أفتاه بالإباحة، وكذلك نقل ابن القاسم الحنبلي: أنَّه قال لأحمد رحمه الله: ربما اشتد علينا الأمر من جهتك، فمن نسأل؟ فقال: سلوا عبد الوهّـاب، وكذلـك نقل الحسن بن محمـد بن الحارث(٢) عن أحمد رحمه الله أنَّه سئل عن مسألة، فقال: سـل إسحاق بن راهويه، وكذلك نقل أحمد بن محمد البراثي(٣) عن أحمد أنَّه سئل عن مسألة، فقال: سَلْ غيرنا، سَلِ العلماء، سلْ أباثور، وكأن المعنى في ذلك: أنَّه لا سبيل له إلى معرفة الحق والوقوف على طريقه، وكل واحد من المجتهدين يفتيه بما أدى اجتهاده إليه، فيؤدي ذلك إلى حيرته، فجعل له أن يقلد أوثقهما في نفسه(٤).

٢ ـ وابن حمدان رحمه الله: ذكر للأصحاب وجهين في وجوب الاجتهاد والبحث عن الأعلم والأورع ليقلده عند تعدد المفتين.

---

(١) ذكره صاحب «طبقات الحنابلة» ١/١٤٢، ونقل عن الخلال روايته هذه عن أحمد.

(٢) الحسن بن محمد بن الحارث السجستاني، ممن نقل عن أحمد أشياء، ذكره صاحب الطبقات دون بيان تاريخ مولده ووفاته. «طبقات الحنابلة» ١/١٣٩.

(٣) أحمد بن محمد بن خالد بن يزيد بن غزوان، أبو العباس البراثي، سمع من الإمام أحمد وغيره، وروى عنه أناس كثيرون، وقد اختلف في وفاته، فقيل: سنة (٣٠٠) هـ وقيل: سنة (٣٠٢) هـ . «طبقات الحنابلة» ١/٦٤.

(٤) «العدة» ورقة: ٢٤٤ ـ ٢٥٥، وهو بمعناه في «الواضح» الجزءالأول ورقة: ٥٨.

قال في ذلك: فإن اجتمع اثنان أو أكثر ممن لـه أن يفتي، فهل يلزمـه الاجتهاد، والبحث عن الأعلم والأورع والأوثق ليقلده دون غيره؟ فيه وجهان ولبقية العلماء مذهبان:

أحدهما: لا يجب، بل له أن يستفتي من شاء منهم لأهليتهم، وقد سقط الاجتهاد عنه، لا سيّما إن قلنا: كل مجتهد مصيب، لقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «أصحابي كالنّجوم بأيّهم اقتَديتُم اهتَديتُم»[1].

والثاني: يجب، لأنَّه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بـالبحث والسؤال، وشواهد الأحوال، فلم يسقط عنه، والعمل بالراجح واجب كالأدلة، والأول أصح، لأنَّه ظاهر حال السلف، لما سبق.

ومتى اطَّلع على الأوثق منهما، فالأظهر أنَّه يلزمه تقليده دون الآخر، كما وجب تقديم أرجح الدليلين، وأوثق الروايتين، فعلى هذا، يلزمه تقليد الأورع من العلماء، والأعلم من الورعين، فإن كان أحدهما أعلم، والآخر أورع قدم الأعلم على الأصح، لأنَّه أرجح، والعمل بالراجح واجب كالأدلة، وقيل: بل الأورع، لقول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ هٰذا العِلم دينٌ فانْظُروا عَمّن تَأخذُونَه»[2].

وقال أيضاً: ويجوز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وإمكان سؤالـه، وقيل: لا يجوز، فلو استفتى فقيهاً، فلم تسكن نفسه إليه، سأل ثانياً، وثالثاً، حتى تسكن نفسه، وعلى الأول يكفي الأول، والأولى: الـوقوف مـع سكون النفس: لقـوله صـلّى الله عليه وسلّم: «استَفْتِ نَفسـكَ وإن أفتـوك وأفتـوك

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٤٤٠).

(٢) أخرجه الحاكم من حديث أنس، والسجزي في «الإبانة» من حديث أبي هريرة، ولا يصح، وقد ثبت من قول محمد بن سيرين أخرجه عنه مسلم في «صحيحه» ١/١٤. وانظر «صفة الفتوى والمفتي والمستفتي»: ٦٩ ـ ٧٠.

وأفتوك»[١]، وقوله: «دَعْ مايرِيبُكَ إلى ما لا يريبُك[٢]»، وقوله: «الإثْمُ ما حَاكَ في النَّفسِ»[٣]، وعندي أنَّ هذا محمول من ابن حمدان على الاستحباب لما تقدم أن نقلناه عنه من تخييره فيهما، أو أنَّ المراد إذا ظهر للعامي الفاضل من المفضول، وبان له ذلك، واطلع عليه، فإنَّه يرى وجوب اتباع الفاضل، كما تقدم عنه.

٣ ـ وذكر ابن تيمية: أنَّه ينبغي أن يبدأ بالأسنّ الأعلم من المفتين، وبالأولى فالأولى، ويظهر لي، أنَّه يقصد الاستحباب له، إذ تقدم منه ما يدل على أنَّ المقلد مخير فيمن يستفتيه من المفتين[٤].

٤ ـ وابن قُدامة رحمه الله ذكر أنَّه إذا وجد أكثر من مجتهد، فللمقلد سؤال من شاء منهم، ولا يلزمه مراجعة الأعلم، واحتج بعمل الصحابة رضوان الله عليهم، وذكر القول الثاني، وهو سؤال الأفضل، وقال: إنَّ الخرقي أومأ إليه فيما إذا اختلف رجلان في القبلة، يتبع المقلد أوثقهما في نفسه، ولكن أبا محمد لم يرَ هذا القول، وحمل كلام الخرقي على ما إذا سألهما فاختلفا في الفَتوى[٥].

٥ ـ وقال ابن القيم رحمه الله: فإن كان في البلد مُفتيان: أحدهما أعلم من الآخر، فهل يجوز استفتاء المفضول مع وجود الفاضل؟ فيه قولان للفقهاء، وهما وجهان لأصحاب الشافعي وأحمد؛ فمن جَوَّز ذلك رأى أنَّه يقبل قوله إذا كان وحده، فوجود من هو أفضل منه لا يمنع من قبول قوله، كالشاهد، ومن منع استفتاءه قال: المقصود حصول ما يغلب على الظن الإصابة، وغلبة الظن

---

(١) أخرجه أحمد ٢٢٨/٤، والدارمي ٢٤٥/٢، ٢٤٦، والبخاري في «تاريخه»، وهو حديث حسن بشواهده، انظرها في «جامع العلوم والحكم»: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) أخرجه من حديث الحسن بن علي: أحمد ٢٠٠/١، والترمذي (٢٥١٨)، والطيالسي (١١٧٨)، والنسائي ٢٣٤/٢، وأبو نعيم في «الحلية» ٢٦٤/٨، والحاكم ٩٩/٤، وإسناده صحيح، وقال الترمذي: حسن صحيح، وقواه الإمام الذهبي.

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٢٢٥٣)، والترمذي (٢٣٩) من حديث النواس بن سمعان، عن النبي ﷺ قال: «البّر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه الناس».

(٤) «المسودة»: ٥٣٧ ـ ٥٥٤.

(٥) «روضة الناظر مع شرحها» ٤٥٤/٢.

بفتوى الأعلم أقوى فيتعين، والحق التفصِّيل: بأنَّ المفضول إن ترجح بديانة أو وَرَع أو تحرٍّ للصواب وعُدِم في الفاضل، فاستفتاء المفضول جائز إن لم يتعين، وإن استويا، فاستفتاء الأعلم أولى، والله أعلم(١).

وقال في موضع آخر: هل يلزم المستفتي أن يجتهد في أعيان المفتين ويسأل الأعلم والأدين، أم لا يلزمه ذلك؟ فيه مذهبان، كما سَبق وبينا مأخذهما، والصحيح: أنَّه يلزمه، لأنَّه المستطاع من تقوى الله تعالى المأمور بها كل أحد(٢).

وبعد أن ذكر الأقوال في تقليد المتفقه القاصر قال: والصواب فيه: التفصيل، وهو أنَّه إن كان السائل يمكنه التوصل إلى عالم يهديه السبيل، لم يحلّ له استفتاء مثل هذا، ولا يحل لهذا أن ينصب نفسه للفتوى مع وجود هذا العالم، وإن لم يكن في بلده أو ناحيته بحيث لا يجد المستفتي من يسأله سواه، فلا ريب أن رجوعه إليه أولى من أن يقدم على العمل بلا علم، أو يبقى مرتبكاً في حيرته متردداً في عماه وجهالته، بل هذا هو المستطاع من تقواه المأمور بها(٣).

٦ ـ وذكر الفتوحي في شرحه على «مختصر التحرير»: أنَّ أكثر الأصحاب يرون جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل، وأنَّ ابن عَقيل ومن معه قالوا: يلزمه الاجتهاد، فيقدم الأرجح، وقال: ولأحمد روايتان، ثمّ ذكر أنَّ العامي إن بان له الأرجح، لزمه تقليده في الأصح، وأنَّه يقدم الأعلم من المجتهدين على الأورع في الأصح، ويُخير العامي في تقليد أحد مستويين عند الأكثر من الأصحاب وغيرهم، وقال في «الرعاية»: ولا يكفيه من لم تسكن نفسه إليه، فلا بدّ من سكون النفس والطمأنينة به، وقيل لأحمد: من نسأل بعدك؟ قال: عبد

(١) «إعلام الموقعين» ٤/٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٢) نفس المصدر ٤/٢٦١.
(٣) نفس المصدر ٤/١٩٧، وانظر الصفحة ٢٢٠ من نفس الجزء.

الوهّاب الوَراق[1]، فإنَّه صالح مثله يوفق للحق[2].

وقال ابن بدران: وهل يجب عليه أن يَتخير الأفضل من المجتهدين، فيستفتيه؟ فيه قولان بالنفي والإثبات، والحق أنَّه لا يلزمه استفتاء أفضل المجتهدين مطلقاً، فإنَّ هذا يسد باب التقليد، أما إذا قيدنا ذلك بمجتهدي البلد، فإنَّه يلزمه حينئذ تحري الأفضل، لأنَّ الأفضل في كل بلد مَعروف مشهور[3].

ومما تقدم من النقول عن أئمة الحنابلة أخلص إلى النقاط التالية:

(أ) إذا لم يتبين للعامي الأَرجح أو الأفضل والأعلم من المفتين:

١ ـ فالأصحاب ينقلون عن أحمد روايتين، هما وجهان للأصحاب:

أحدهما: أنَّه لا يَجتهد ولا يتحرىٰ أيهما أفضل، بل يجوز له أن يسأل أحدهما أيهما شاء، وجواز تَقليد المفضول مع وجود الفاضل هو الذي عليه أكثر الأصحاب، كما نقلنا عن القاضي، وكما صحح ذلك ابن حمدان واختاره ابن قُدامة، وصَحَّحه الفتوحي وابن بدران.

الثاني: أنَّه يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين، واختيار أَفضلهما، وهو الذي اختاره ابن القَيّم وصححه، حيث قال: والصحيح أنَّه يلزمه، لأنَّه المستطاع من تَقوى الله تعالى المأمور بها كل أحد.

وهو الذي أومأ إليه الخِرقي فيما إذا اختلف رجلان في القبلة قَلَّد أوثقهما في نفسه، كما ذكر ذلك ابن قدامة، ولكن ابن قُدامة حمل هذا منه على ما إذا سألهما، فاختلفا في الفتوى.

٢ ـ من الأصحاب من استحبَّ الاجتهاد في أعيان المفتين، وسؤال

---

(١) عبد الوهاب بن عبد الحكيم بن نافع، أبو الحسن الوراق، النسائي الأصل، صَحب الإمام أحمد وسمع منه ومن أناس كثيرين، وكان صالحاً ورعاً زاهداً عاقلاً، واختلف في وفاته فقيل: سنة (٢٥٠) هـ، وقيل: (٢٥١) هـ وهو أثبت: «طبقات الحنابلة» ١/٢٠٩ ـ ٢١٢.

(٢) «شرح مختصر التحرير»: ٤١٨ـ.

(٣) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٤.

الفاضل استحباباً، كما استنبطنا ذلك من كلام ابن تيمية فيما مضى، وكما ذكر ذلك ابن حمدان أيضاً حيث قال: والأولى الوقوف مَع سُكون النفس.

(ب) إذا بان للعامي الفاضل والأرجح، فالذي رَجَّحه الفتوحي أنَّه يلزم العامي تقليده واتباعه، وترك المفضول، وكما ذكره ابن حمدان أيضاً.

(جـ) إذا كان أحدهما أعلم والآخر أورع، فللحنابلة في المسألة قولان:

أحدهما تقديم الأعلم، وهو الأرجح عند أكثرهم. وقد قال عنه ابن حمدان: إنَّه الأصح، وكذلك الفتوحي.

أما ابن القيم، فقد فَصَّل حيث قال: إن تَرجَّح المفضول بديانة أو وَرعٍ أو تَحرٍ للصَّواب، وعُدم ذلك في الفاضل، فاستِفتاء المفضول جائز إن لم يَتعين، وإن استويا، فاستفتاء الأعلم أولى.

(د) إذا كان المفتيان مُستويين، فالراجح عند الحنابلة أنَّ العامي مُخيَّر بينهما، واشترط في «الرعاية» أن تَسكن النفس إلى من يَسأله.

الأدلة

تقدم خلاف العلماء فيمن يسأله المقلد عند تعدد المفتين، ورأي الحنابلة في ذلك، وهنا نستعرض أدلة المسألة:

١ ـ القائلون بأن المقلد مُخير، وله أن يَسأل من شاء من المفتين: استدلوا بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم، فقد كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين، وكان فيهم العوام ومن فرضه اتباع المجتهدين، ولم يُنقل عن أحد منهم تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المفتين، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول وسؤاله مع وجود الأفضل، ولو كان غير جائز، لما جاز من الصحابة التتابع عليه.

ثمّ إنَّ العامي قاصر عن معرفة الأفضل والأعلم، فكيف يكلّف معرفتهما!

٢ ـ القائلون بأنّه يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين وسؤال الأفضل: احتجوا بأنَّ الترجيح بين الأدلة مطلوب، وكذلك بين المفتين في حق المقلّد، وقالوا: بإمكان أن يعرف العامي الأفضل بالشهرة ورجوع الناس والعلماء إليه وكثرة المستفتين له، وتقديم العلماء له واعترافهم بفضله، وقالوا: إنَّ الظن بقول الأعلم الفاضل أقوى من الظن بقول المفضول، ورُدَّ من قبل المخيرين: بأنَّ هذا لا يقاوم إجماع الصحابة، ولو سلم فإنَّ الترجيح بين الأدلة من عمل المجتهدين، وهو ممكن، أما ترجيح العوام، فهو عسير[1].

والراجح في نظري: القول بأنَّ العامي مُخير في سؤال من شاء من المفتين لقوة أدلة هذا القول، وعدم مقاومة أدلة القول الثاني لها.

(١) «المستصفى مع فواتح الرحموت» ٢/٣٩١، «الإحكام» للآمدي ٤/٢٠٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٠٩.

إذا اختلف على المستفتين فتوى المفتين

إذا اختلف على المستفتين فتوى المفتين، فما الذي يعمل به المستفتي منها ؟ اختلف العلماء في ذلك:

فمنهم من قال: بأنَّه مخير يأخذ بما شاء منها.

ومنهم من قال: يأخذ بالأغلظ.

وقيل: بالأخف.

وقيل: يأخذ بقول الأعلم.

وقيل: يأخذ بقول الأول.

وقيل: يجتهد فيما يأخذ مما اختلفوا فيه.

وقيل: إن كان في حق الله يأخذ بالأخف، وإن كان في حق العباد يأخذ بالأغلظ.

وقيل: إنَّه يسأل المختلفين عن حجتهما إن اتسع عقله لفهم ذلك، ويأخذ بأرجح الحجتين عنده، وإن لم يتَّسع عقله لذلك أخذ بقول المعتبر عنده[1].

رأي الحنابلة في ذلك:

ذكر بعض الأقوال السابقة ابن حمدان الحنبلي، واستدل لها، ثمّ رجح: أن

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٧١ - ٢٧٢.

يعمل بقول الأوثق من المفتين، وإن لم يوجد ما يرجح أحد القولين، وتساوى المفتيان عنده، تخير بينهما.

قال في ذلك: فليبحث إذن عن الأوثق من المفتين، فيعمل بفُتياه، فإن لم يترجَّح أحدهما عنده، استفتى الآخر[1]، وعمل بفَتوى من وافقه الآخر، كما سبق، فإن تعذر ذلك، وكان اختلافهما في الحظر والإباحة وقبل العمل، اختار جانب الحظر والترك، فإنَّه أحوط، وإن تساويا من كل وجه، تخير بينهما كما سبق[2].

وابن تيمية في «المسودة»: يرى أنَّه إذا تساوت فَتواهما عند العامي، فهو مُخيّر في الأخذ بأيها شاء، فإذا اختار أحدهما تعين القول الذي اختاره[3].

وذكر أيضاً: أن المقلّد يُرجّح أحد الأقوال بكثرة عدد قائليه من المفتين حالة الفتوى، ونقل كلاماً عن ابن هبيرة، قال فيه بعد أن ساق أمثلة: فإنَّ هذا وأمثاله إذا توخى فيه اتباع الأكثرين، فأمره عندي أقرب إلى الخلاص وأرجح في العمل.

وقال أيضاً: كل من هذه المذاهب إذا أخذ به آخذٌ ساغ له ذلك، فإن خرج من الخلاف فأخذ بالأحوط، كتحريه مسح جميع رأسه، وأخذ فيما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه، كمسألة البَسملة بقول الأكثر، كان هو الأولى[4].

وقد ذكر ابن قُدامة: أنَّ المقلد إذا اختلف عليه جواب المفتين، فيلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه، واستدل بأن تعارضهما كتعارض الدليلين عند المجتهد، فيلزمه الترجيح، وذلك ممكن للعامي.

أما إن استوى عنده المفتيان، فيجوز له الأخذ بقول من شاء منهما.

---

(١) هكذا ورد في كتاب «صفة المفتي»، ويظهر أنه: استفتى آخر.

(٢) «صفة المفتي والمستفتي» ٨٠ ـ ٨١.

(٣) «المسودة»: ٥١٩.

(٤) المصدر السابق: ٥٣٨ ـ ٥٤١.

وقال أخيراً: وقد روي عن أحمد رضي الله عنه ما يدل على جواز تقليد المفضول، فإنَّ الحسين بن بشار سأله عن مَسألة في الطلاق، فقال: إن فَعل حنث، فقال له: يا أبا عبدالله إن أفتاني إنسان؟ يعني لا يحنث؟، فقال: تعرف حلقة المدنيين بالرصافة، فقال: إن أفتوني به حل؟ قال: نعم، وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا(١).

وقال ابن القيم: فإن اختلف عليه مُفتيان فأكثر، فهل يأخذ بأغلظ الأقوال، أو بأخفها، أو يتخير، أو يأخذ بقول الأعلم أو الأورع، أو يعدل إلى مُفتٍ آخرَ فينظر من يوافق من الأولين، فيعمل بالفتوى التي يوقع عليها، أو يجب عليه أن يتحرّى ويبحث عن الراجح بحسبه؟ فيه سَبعة مذاهب، أرجحها السابع، فيعمل كما يعمل عند اختلاف الطريقين أو الطبيبين أو المشيرين، كما تقدم، وبالله التوفيق(٢).

وذكر الفتوحي: أنَّه إذا اختلف عليه رأي المفتيين، أخذ أيهما شاء على الصحيح، وقال: اختاره القاضي، والمجد، وأبو الخطاب، وذكر أنَّه ظاهر كلام أحمد، ثمّ ساق إحالة أحمد السائل على حلقة المدنيين، وذكر اختيار الموفق، وأنَّه يأخذ بقول الأفضل منهما علماً وديناً، فإن استويا، تخير(٣).

وقال ابن بدران: فإن سأل المستفتي مُجتهدَين، فأكثر، فاختلفوا عليه في الجواب؛ فقولان، أظهرهما وجوب متابعة الأفضل(٤).

والخلاصة في هذا: أنَّ الحنابلة اختلفوا فيمن يتابعه المقلد عند اختلاف الفتوى عليه، على أقوال:

١ـ أنَّ عليه أن يَبحث ويَتحرّى عن الراجح، فيعمل بفتواه، وهذا رأي ابن حمدان وابن القَيّم.

---

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٤٥٦.
(٢) «إعلام الموقعين» ٤/٢٦٤.
(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٤٢٠.
(٤) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٤.

٢ـ يرجّح أحد الأقوال بكثرة عدد قائليه، وهو اختيار ابن تيمية، وعندي أنَّه محمول على الاستحباب، لأنَّه ذكر أنَّه يَسوغ للمقلد أن يعمل بأيِ مذهب من المذاهب المختلفة.

٣ـ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه، وهو اختيار الموفق وابن بدران.

٤ـ أنَّه مخير يأخذ أيهما شاء، وهذا قول أكثر الأصحاب، وهو الذي صححه الفتوحي، ونَسبه للقاضي، وأبي الخطاب، وللمجد، وهو ظاهر كلام أحمد.

والقول الأخير: هو الذي يترجح لي، إلاَّ أنَّ المكلف لو عمل بالأحوط، وخرج عن الخلاف، لكان أفضل له من باب الاستحباب، كما ذكر ذلك ابن تيمية رحمه الله.

والمسألة في الواقع قريبة من المسألة التي قبلها، وقد ترجح هناك: أنَّ العاميَّ مخير في سؤال من شاء عند تعدد المفتين، والله أعلم بالصواب.

فُتيا الفاسق ومَسْتور الحال عند الحنابلة

يشترط الحنابلة في المفتي العدالةَ، ولا يُجيزون قبول فتوى الفاسق.

قال ابن حمدان رحمه الله: ومن صِفة المفتي وشروطه أن يكون مُسلماً، عَدلاً، مُكلّفاً، فَقيهاً، مُجتهداً، يَقِظاً، صَحيح الـذّهن والفِكر والتّصرف في الفقه، وما يتعلق به، أما اشتراط إسلامه وتكليفه وعدالته، فبالإجماع، لأنَّه يخبر عن الله تعالى بحكمه، فاعتبر إسلامه وتكليفه وعدالته، لتحصل الثقة بقوله.

ثمّ ذكر الخلاف فيمن جهل باطنه، هل هو عدل أو لا[1]؟

وقال ابن القيم: وأما فُتيا الفاسق؛ فإن أفتى غيره، لم تقبل فَتواه، وليس للمستفتي أن يَستفتيه، وله أن يعمل بفتوى نفسه، ولا يجب عليه أن يفتي غيره، وفي جواز استفتاء مستور الحال وَجهان؛ والصواب جواز استفتائه وإفتائه.

قلت: وكذلك الفاسق، إلا أن يكون معلناً بفسقـه داعياً إلى بدعتـه، فحكم استفتـائه حكم إمامته وشهـادته، وهـذا يختلف بـاختـلاف الأمكنـة، والأزمنة، والقدرة، والعجز، فالواجب شيء، والواقع شيء، والفَقيه من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعه، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عمَّ الفسوق، وغلب عـلى أهـل الأرض، فلو منعت إمامة الفسـاق، وشهاداتهم، وأحكامهم، وفَتاويهم، وولاياتهم، لتعطَّلت الأحكام، وفسد نِظام الخلق، وبطلت أكثر الحقوق، ومع هذا؛ فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح،

---

(١) «صفة المفتي والمستفتي»: ١٣.

وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل، فليس إلاّ الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار[1].

وقال الفتوحي: ولا تصح الفتيا من مَستور الحال، ويفتي فاسق نفسه عند أصحابنا والشافعية وجمع، لأنَّه ليس بأمين على ما يقول[2].

وقال ابن بدران: أما إذا جهل حاله، فلا يقلده أيضاً عند الأكثر، خلافاً لقوم[3].

والذي اتضح لي: أنَّ جمهور الحنابلة لا يُجيزون استفتاء مَستور الحال، لأنَّهم يشترطون عدالة المفتي، كما تقدم، والمستور مَجهول الحال، فلم يتوفر فيه الشرط.

أما الفاسق الواضح: فَقد انتفى فيه الشرط عَلناً، فمن باب أولى حرمةُ استفتائه. ولا يجوز اتباع قوله، أما حكمه في نفسه، فهذا أمر خاص به، وله ذلك.

ولابن القيم رأي يخالف رأي جمهور الحنابلة في المسألة ناشئ من ملاحظة الواقع والمجتمع، وغلبة الفسق عليه، وأنَّه إذا لم يستفت الفاسق، ولم يقبل قوله، تعطل الناس وجانبوا الحق في أعمالهم. وهو يشترط ألا يعلن الفاسق فسقه، ولا يدعو لبدعته، ويعتبر اشتراط العدالة أمراً نسبياً يختلف باختلاف الناس والأحوال والأمكنة، وأنَّه يعتبر الأصلح فالأصلح عند القدرة، وعند الضرورة يقبل قول الفاسق.

وعندي: أنَّه رأي له وجاهته، لأنَّ هذا هو المستطاع في تقوى الله، ولو اشترط الناس الصلاح والعدالة في أكمل صورهما دائماً، لما وجدوا من يتوفر فيه

---

(١) «إعلام الموقعين» ٤/٢٢٠. وانظر الصفحة ١٩٧ من نفس الجزء.
(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٤١٢، والمراد: أنه لا يفتي غيره، لأنه ليس بأمين على ما يقول.
(٣) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٤.

ذلك في كل الأحوال.

أما عند وجود من تتوفر فيه العدالة، فلا يقبل قول الفاسق بحال. والله سبحانه وتعالى أعلم.

الخاتمة
في مُجتَهِدِي المذْهَبْ وأثرهُم في نموه

مشاهير المجتهدين في المذهب

تقدم أثناء الكلام على ترجمة الإمام أحمد، كلام عن عِلمه وفَضله ووَرعه، ورغبته عن الشهرة، وعُزوفه عن المناصب، وتَواضعه رغم سَعة علمه وجلالة فضله، وكلام عن نهيه عن كتابة أقواله وآرائه، وحرصه على اتباع السنة وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، ولذلك فإن غالب ما تركه من آثار؛ هو جمع للنصوص، ونقل لأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، وسلف هذه الأمة.

قال ابن القَيِّم رحمه الله: وكان رضي الله، عنه شديد الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يحب تَجريد الحديث، ويكره أن يُكتب كلامُه، ويشتد عليه جداً، فعلم الله حسن نيته وقَصده، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفراً، ومنّ الله سبحانه علينا بأكثرها، فلم يفتنا منها إلاَّ القليل، وجمع الخلاّل نصوصه في «الجامع الكبير»، فبلغ نحو عشرين سفراً أو أكثر، ورويتْ فتاويه ومسائلُه، وحدث بها قرناً بعد قرن، فصارت إماماً وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم(١).

فالإمام أحمد رحمه الله، لم يكتب شيئاً من فتاويه وأقواله، لأنَّه - كما نقل عنه - يكره جمع ذلك، خشية أن تكون ديناً يدين به الناس، ويرغب أن ينهل الناس من أصل الشريعة: كتاب الله، وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، ويرتبطوا بهما، ولا يتركوهما لأقوال الرجال، ولعلمه أنَّ السنة لا تجتمع لأحد، ولذلك كان هو وغيره من الأئمة يقولون: إذا خالف قَولي قولَ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فاضرِبوا بقولي عرض الحائط.

(١) «إعلام الموقعين» ١/ ٢٨.

وروى الحافظ ابن الجَوزي في «مَناقبه» عن أحمد أنه قال: القَلانِس من السماء تَنزل على رؤوس قَوم يقولون برؤوسهم هكذا وهكذا. قال ابن الجوزي: المعنى: لايريدها. وقوله: هكذا وهكذا، أي: يميلون رؤوسهم عن أن تتمكن منها، ومعنى الكلام أنَّهم لا يريدون الرياسة، وهي تقع عليهم، ويحتمل أن يريد أنَّهم يطأطئون رؤوسهم تواضعاً، فلذلك كان أحمد ينهى عن كتب كلامه تواضعاً، فقدر الله له أن دُوِّن وَرُتب وشاع[1].

وقد كتب أصحاب الإمام أحمد عنه كثيراً من أقواله وفتاواه ومسائله، وجمعوها وتناقلوها، وكانت هي أساس المذهب الحنبلي.

ومن أجوبته ومسائله المجموعة:

١ ـ مَسائل عبدالله بن أحمد لوالده أحمد وجواباتها.

٢ ـ كتاب المسائل عن أحمد والحَنظلي. رواه عنهما إسحاق بن منصور المروزي.

٣ ـ مسائل أحمد بن حنبل، لإسحاق بن منصور الكوسجي المروزي.

٤ ـ المسائل التي حَلف عليها الإمام أحمد.

٥ ـ مسائل الإمام أحمد، رواية السجستاني.

وغير ذلك من المسائل والفتاوى والأقوال التي جمعت عن أحمد رحمه الله ومن أشهر من نقل روايات أحمد عنه الأثرم، المتوفى بعد الستين ومئتين، والحربي إبراهيم، المتوفى سنة خمس وثمانين ومئتين[2].

وقد انتشرت هذه المسائل والفتاوى في الآفاق، حتى جاء أحمد بن محمد ابن هارون أبو بكر الخلال، فانصرف إليها وجمعها من الآفاق، وكتب ما روي عن أحمد بالإسناد، وتتبع ذلك من أصحابه وطرقه، وجمع أكثرها في كتابه:

---

(١) «المناقب» لابن الجوزي: ١٩٤.

(٢) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

«الجامع» وهو لا يزال مخطوطاً.

فكان الجامع هو الأصل في الروايات المنقولة عن أحمد رحمه الله، حيث تناوله المجتهدون من أصحابه بالترجيح والاختيار لما نقل من الروايات.

ومن أول ما ألف الحنابلة في الفقه: «مُختصر الخِرقي» أبي القاسم عمر بن الحسين[1] المتوفى سنة ٣٣٤ هـ، فقد اجتهد في ترجيح الروايات، وتوالى على هذا المختصر كثير من علماء الحنابلة في مختلف العصور، فشرحوه وعنوا به أشدّ العناية، حتى قيل: إنه شرح بثلاث مئة شرح، أعظمها: شرح ابن قُدامة المسمى بالمغني[2].

ومن أوائل من كتب في الفقه الحنبلي أيضاً: أبو بكر عبد العزيز بن جعفر، غُلام الخلال، المتوفى سنة ثلاث وستين وثلاث مئة، وكان معاصراً للخرقي.

ثمّ تتابع العلماء في الكتابة، وترجيح الروايات والاستدلال عليها والتفريع والتخريج.

ومن أشهر المجتهدين في المذهب: شيخ الحنابلة، وناشر مذهبهم: القاضي أبو يَعلى محمد بن الحسن بن الفراء، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ. وهو من شُرّاح مختصر الخرقي، وله مؤلفات كثيرة في الفقه وفي الأصول، «كالعدة»، و«الروايتين» و«الأحكام السلطانية»، وغير ذلك.

وابنه الشهيد أبو الحسين صاحب «طبقات الحنابلة» المتوفى سنة ٥٢٦ هـ.

وأبو يَعلى الصغير، محمد بن محمد أبي خازم بن محمد بن الفراء. صاحب

(١) أبو القاسم الخرقي، قرأ العلم على من قرأه على أبي بكر المروذي، وحرب الكرماني، وصالح وعبدالله ابني الإمام أحمد، وله مصنفات كثيرة لم ينتشر منها إلا «المختصر» في الفقه. ترجمته في «طبقات الحنابلة» ٢/٧٥ ـ ١١٨.

(٢) انظر التعريف بمختصر الخرقي، للشيخ محمد بن مانع في مقدمة الطبعة الأولى للمختصر.

المؤلفات الكثيرة، المتوفى سنة ٥٦٠[1].

ومنهم: ابن الجوزي تلميذ أبي يَعلى الصغير ـ المتوفى سنة ٥٩٧ هـ.

ومنهم: أبو الخطاب مَحفوظ بن أحمد الكلوذاني. المتوفى سنة ٥١٠ هـ، صاحب «التمهيد» في الأصول، و«الهداية» في الفقه. وغير ذلك من الكتب.

ومنهم: أبو الوفاء بن عَقيل، المتوفى سنة ٥١٣ هـ، صاحب «الواضح» في الأصول، و«الفنون»، الذي قيل: إنّه يَبلغ مئات المجلدات، ولكنه لم يوجد منه إلا فصول متناثرة.

ومنهم: موفق الدين بن قُدامة، شيخ المذهب في زمانه، صاحب «المغني»، و«روضة الناظر»، وغيرهما من الكتب والتآليف، توفي سنة ٦٢٠ هـ.

ومن مُتأخريهم: ابن تيمية، وابن القيم، وابن رَجب، صاحب «القواعد» في الفقه، والطوفي، والفتوحي، والبهوتي، وغيرهم الكثير. وقد كُتب في تراجمهم وطبقاتهم الكتب الكثيرة.

وقد ذكر العلامة المرداوي: جملة ممن نقل فقه الإمام أحمد رضي الله عنه من أصحابه، بلغ عددهم مئة وواحداً وثلاثين. منهم المقل، ومنهم المكثر، ومنهم المتوسط، وهذا في الفقه خاصة، وأما من نقل عنه الفقه وغيره، فهم كثيرون، ذكرهم من كتب في مناقب الإمام أحمد، ومن كتب في تراجم أصحابه وطبقاتهم، وقد زادوا في الطبقات لأبي يَعلى على الخمس مئة[2].

ولا شكّ أنَّ هؤلاء المجتهدين في المذهب قَعّدوا قواعده، وفرعوا عليها، ورجّحوا الروايات المنقولة عن أحمد، وبينوا ما هو قوله ومذهبه صراحة، وما هو إيماء وإشارة، وما هو من باب التخريج، أو الاحتمال. وقد نما المذهب بتتابعهم عليه، وتقعيدهم لقواعده، وتفريعهم عليها، وفي بيان الراجح من رواياته،

---

(١) كانت ولادته سنة (٤٩٤) هـ، وسمع الحديث من أبيه وعمه وغيرهما: «ذيل طبقات الحنابلة» ١/ ٢٤٤.

(٢) «الإنصاف» ١٢/ ٢٧٧ ـ ٢٩٦.

حتى أصبح من أوسع المذاهب الإسلامية في باب الاجتهاد، واستنباط الأحكام لما جدّ في مختلف العصور من المشكلات، وإفتاء العامة والمقلّدين في مختلف بلدانهم وأماكنهم.

وقد ألف هؤلاء المجتهدون كتباً كثيرة ومتعددة في مختلف العلوم:

١ ـ **ففي الفقه**: أكثروا من التأليف فيه شرحاً واختصاراً، وتعليقاً واستدلالاً، حتى إنَّ كثيراً من كتبهم لا تقتصر على المذهب الحنبلي وحده، بل تشتمل على جميع المذاهب: ذكراً للخلاف، ومناقشةً للأدلة، وترجيحاً للراجح. كما هو الحاصل في كتاب «المغنى»، وفي كثير من كتابات ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، ويصل الأمر أحياناً إلى الخروج عن المقرر في المذهب، واختيار الراجح، ولو كان خارجاً عن المذهب.

ومن الكتب المؤلفة فيه: شروح مختصر الخرقي، وهي كثيرة. قيل: إنها بلغت ثلاثمائة شرح كما تقدم[1]، ومن شروحه غير «المغنى»، شرح القاضي أبي يعلى.

ومن كتب الفقه في المذهب: «المستوعب»، و«الكافي»، و«العمدة»، و«مختصر ابن نجيم»، و«رؤوس المسائل»، و«الهداية»، و«التذكرة»، و«المحرّر»، و«المقنع»، و«الفروع»، و«المنتهى»، و«الإقناع»، و«غاية المنتهى»، و«دليل الطالب»، و«مغني ذوى الأفهام»، و«عُمدة الراغب»، و«الرعايتان»، وغير ذلك مما هو أكثر منه.

٢ ـ وكتبوا في القواعد الأصولية وما يبنى عليها من الفروع، ومنها: «القواعد» لابن قاضي الجبل. و«القواعد» الكبرى والصغرى للطوفي، وكتاب «القواعد» لابن رجب، و«القواعد» لابن اللّحام.

٣ ـ وكتبوا في الأحكام السلطانية، وممن كتب فيها منهم: أبو يعلى، وابن تيمية، وابن القيم.

---

(١) انظر «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٢١٤.

٤ ـ ولهم في أصول الفقه كتابات كثيرة، من أهمها: «العدة» و«الكفاية» و«المعتمد» لأبي يعلى، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«الواضح» لابن عقيل، و«الروضة» لابن قدامة، ومختصرها وشرحه للطوفي، و«المسودة» لآل تيمية، و«مختصر التحرير وشرحه» للفتوحي «والتحرير وشرحه» للمرداوي، و«المقنع» لابن حمدان، و«الإيضاح» لابن الجوزي، ومختصرات كثيرة وشروحها لغير هؤلاء.

٥ ـ وكتبوا أيضاً في التفسير والطبقات، وأحاديث الأحكام، وتخريج أحاديث الفقه، وكتبوا في الآداب الشرعية، وفي مُناهضة البدع، وفي المفردات، والفروق، وفن الخلاف والجدل، وغير ذلك من الفنون[١].

(١) نفس المصدر: ٢٣٠ ـ ٢٥٠.

فَهم الأصحاب لكلام أحمد ورواياته

أصحاب الإمام أحمد رحمه الله أخذوا مذهبه من إجاباته وفتاواه ومسائله وأقواله، وهذه جاءت مُتفرقة الزمان والمكان. ومختلفة في الصيغ والأساليب، فأحياناً يقول: لا يُعجبني، وأحياناً يقول: لا يَنبغي، أو: يكره، أو: يحرم، أو: لا أراه، وغير ذلك مما ورد عنه.

وقد يروى عنه في المسألة أكثر من رواية، وأحياناً يكون بين الروايتين اختلاف. ولذلك اشتهر المذهب الحنبلي بكثرة رواياته. وتقدم في أخذ أحمد بفتوى الصحابة أنَّه إذا اختلف الصحابة على قولين جاء عنه في المسألة روايتان.

وفي هذا الفصل سنُبين كيف يتصرف الأصحاب في كلام أحمد وعباراته، وعلى أي شيء يحملونه؟ وأي الروايات المنقولة عنه هي مذهبه إذا تعددت الروايات؟

وقد اعتنى أصحاب الإمام أحمد بما نقل عنه من روايات وفتاوى أشد العناية، مما يدل على حرصهم على تحري اتباعه، وهم في ذلك معتقدون أنَّه حريص على اتباع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وصحابته رضوان الله عليهم. ومن عنايتهم بذلك أنَّهم تتبعوا الكلام الذي صدر عنه، وما أحاط به من قرائن،فألفاظه، منها الصريح والمحتمل والظاهر. وبعد تتبع وعناية شديدة، وضعوا لذلك القواعد والمنهج الذي ساروا عليه، وما اعتبروه مذهباً له ومَروياً عنه، وساروا عليه أيضاً في التخريج والنقل، وسنُشير إلى بيان شيء من ذلك،

مع أنَّه قد كتبت فيه الكتب والرسائل الكثيرة، وغالب كتب الفقه الحنبلي يذكر فيها ذلك. وفي مقدماتها خاصة[1].

وسنحصر الكلام في النقاط التالية:

١ ـ فهمُ أصحاب أحمد لما ورد عنه من ألفاظ محتملة.

٢ ـ ما يعتبر مذهباً له وما لا يعتبر.

٣ ـ ما ورد عن أصحابه من تصرف فيما روي عنه من تخريج ونقل وتفريع.

---

(١) ومن أهمها: مقدمة: «الإنصاف»، و«الفروع»، و«القاعدة» التي كتبها المرداوي رحمه الله في صفة الروايات المنقولة عن أحمد، والأوجه والاحتمالات الواردة عن أصحابه، في الجزء الثاني عشر من الإنصاف: ٢٤٠. وقد جمع علي الهندي من هذه الكتب رسالة في بعض مصطلحات الفقه الحنبلي.

فَهم أصحاب أحمد لما ورد عنه من ألفاظ

في عصر أحمد رحمه الله لم تكن المصطلحات التي وَضعها المتأخرون للأحكام الخمسة مُستعملة من قِبل الجميع، بل كانوا يستعملون الألفاظ حسب مدلولها اللغوي من جهة، أو ما وَرد به الشرع، وكان الإمام أحمد رحمه الله أكثر ما يستعمل في فتاواه الألفاظ والأساليب التي استعملها الرسول صلّى الله عليه وسلّم، أو صحابته من بعده.

ولما جاء أصحاب أحمد من بَعده ليحددوا رأيه ومذهبه، لم يكن أمامهم سوى تلك الفتاوى والروايات والأقوال، فأخذوا في البحث فيها وفيما تدل عليه، ولجأوا إلى استعمال الألفاظ في اللغة أحياناً، ومدلولها الشرعي أحياناً أخرى، أو ما يقتضيه العرف والعادة، أو تتبعوا القرائن، فإن لها دوراً كبيراً في تحديد مفهوم الكلام، كما أنَّهم يفسرون الأحاديث إذا تعددت بعضها ببعض، ويحملون بعضها على بعض إذا وجد له محمل.

وألفاظ الإمام رحمه الله، منها ما هو صريح واضح، ومنها ما يحتمل أكثر من معنى، وقد قسمها الإمام ابن حمدان الحنبلي رحمه الله، أربعة أقسام:

منها: ما هو صريح لا يحتمل تأويلاً ولا معارض له. فما كان من هذا لا شكّ أنّه مذهبه، إلاّ إن رجع عنه إلى قول آخر.

ومنها: ما هو ظاهر يجوز تأويله بدليل أقوى منه، فإذا لم يعارضه أقوى منه، ولم يكن له مانع شَرعي أو لغوي أو عُرفي، فهو مذهبه.

ومنها: المجمل الذي يحتاج إلى بيان.

ومنها: ما دلّ سياق كلامه عليه، وقوته، وإيماؤه، وتنبيهه[1].

وقد كتب العلماء من الحنابلة فيما يحمل عليه لفظ الإمام أحمد إذا لم يكن صريحاً، وتوسعوا كثيراً، سواء في كتب الفقه، أو كتب الأصول والقواعد وسنذكر طرفاً مما ذكروه وأشاروا إليه بالنسبة إلى أحكام التكليف الخمسة:

١ ـ ما يدل من ألفاظه على المنع والتحريم أو الكراهة:

يرد عن الإمام أحمد كثيراً ألفاظٌ ليست صريحة في التحريم، ولا صريحة في الكراهة، وإنما هي محتملة بمقتضى الاستعمال اللغوي، أو ورودها في لسان الشارع، ولذلك اختلف فيها أصحابه على أي شيء تحمل؟ وإن كان أكثرهم والمحققون منهم يفهمون ما يراد منها حسب الاستعمال وقرائن الأحوال.

فمن ذلك مثلاً قوله: أخشى أن يكون كذا أو أخشى ألا يكون، وقوله: لا ينبغي ولا يصلح، أو أكره ولا يعجبني، أو هذا أشنع، ونحو ذلك كثير.

قال القاضي؛ إذا سُئل عن حكم فقال: أخشى أن يكون كذا، أو أخشى ألا يكون، فهو مثل قوله: يجوز ولا يجوز، فدلّ في رواية صالح، وقد سئل عن صلاة الجماعة، فقال: أخشى أن تَكون فريضة، وكذلك نقل مهنا عنه فيمن حلف: لا يلبس من غزلها، فلبس ثوباً فيه من غزلها الثلث: أخشى أن يكون قد حنث.

وساق أمثلة أخرى، ثمّ قال: وكل ذلك قد ورد عنه النص الصريح بالحكم الذي ذكرنا، لأنَّ هذا اللفظ يستعمل في الامتناع عن فعل الشيء خشية الضرر منه. ومنه قوله تعالى: ﴿**يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ**﴾ [المائدة: ٥٢]، معناه: نخاف.

إلى أن قال: وكذلك إذا قال: أخاف ألا يكون أو يكون، فإنَّه يجرىٰ مجرى الصريح. وقد قال في رواية الميموني: إذا أعطى القيمة أخاف ألا يجزئ.

---

(١) «صفة الفتوى والمفتي والمستفتي»: ٨٥، ٨٩ ـ ٩٠.

إلى أن قال: والمعنى فيه ما ذكرنا، وهو أنَّها تستعمل في الامتناع. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي﴾ [الأنعام: ١٥]، معناه: إني أمتنع خوفاً من ربي.

إلى أن قال: وكذلك إذا قال: هذا أشنع عند الناس، فإنَّه يقتضي المنع. قال في رواية الميموني في شهادة العبد في الحدود: كأنَّه شنع. وإنما ذلك عنده أتهيب الناس[١]، وهذا ظاهر كلام أبي بكر عبد العزيز، لأنَّه لما ذكر هذه المسألة قال: لا يختلف القول عنده أنَّ شهادته في الحدود لا تجوز.

وخرّج شيخنا أبو عبدالله وجهاً آخر: أنَّه لا يقتضي المنع، لأنَّه امتنع عن الصلاة قبل المغرب لأجل أنَّ العامة تشنع ذلك، ولم يقتض ذلك التحريم؛ لأنَّ هذه اللفظة محتملة، لأنَّها تستعمل في الامتناع فيما يخرج عن العادة، وتستعمل فيما كان قبيحاً عند الله[٢].

ومن الأصحاب من حمل قوله: أخشى أو أخاف أن يكون أو ألا يكون، أو أخاف ألا يجوز، أو أجبن عنه، على التوقف. ولكن الأكثرية يحملونه على ظاهره في المنع.

وذهب صاحب «الرعاية» في قوله: أجبن عنه؛ إلى الجواز، ومنهم من يرى أنَّه للكراهة[٣].

وقال القاضي: وأما الكراهة فقد رويَ عنه ألفاظ تقتضي التنزيه، وألفاظ اقتضت: التحريم.

أما التحريم، فنقل الأثرم عنه: يكره جلود الثعالب. ونقل ابن منصور: أكره المتعة. والمراد بذلك: التحريم.

---

(١) هكذا في مخطوط «العدة»، والعبارة غير واضحة، ولعل المقصود: أن الناس يشنعون شهادة العبد في الحدود.

(٢) «العدة» ورقة: ٢٥٤.

(٣) «المسودة»: ٥٢٩، «الانصاف» ١٢/٢٤٨ - ٢٤٩، «صفة الفتوى»: ٩١ - ٩٢.

وعدَّ صوراً ثمّ قال: ونقل المروزي: أكره الخبز الكبار. وهـذا يقتضي التنزيه، ثمّ ذكر أنَّه إذا نقل عنه في مسألة صريح القول بالتحريم، وأجاب فيها بأكره؛ حمل على التحريم، فيبني مطلق كلامه على مقيده. وإذا لم يكن عنـه صريح القول حمل على التنـزيه؛ لأنَّ هـذه اللفظة تستعمـل في التحريم وفي التنزيه، ومَثَّل لذلك(١).

وإذا قال: لا ينبغي، أو لا يصلح، أو أستقبحه، أو لا أراه شيئاً، أو ما شابهها؛ فمن أصحابه من يحمله على التحريم، وهم الأكثر، واستدلوا باستعمال الرسول صلّى الله عليه وسلّم هذه الألفاظ فيما حرّم(٢)، ومنهم من يحمله على الكـراهة، ومنهم من يحمـل قولـه: أكره أو لا يعجبني. أو لا أحبـه، أو لا أستحسنه على التنزيه والكراهة، وقيل للتحريم(٣).

وقال في «الرعايتين» و«الحاوي الكبير» و«آداب المستفتي»: الأَولى النظر إلى القرائن في الكل، فإن دلّت على وجوب، أو ندبٍ، أو تحريمٍ، أو كراهةٍ، أو إباحةٍ، حمل قوله عليه، سَواء تقدمت، أو تأخرت، أو تَوسطت. قال في تصحيح الفروع: وهو الصواب، وكلام أحمد يدل على ذلك(٤)

والمتتبع لأقوال الإمام أحمد وأجوبته، يرى أنَّه يستعمل هذه الألفاظ في التحريم وفي غيره. ولكن المراد منها يفهم بالنظر في الأدلـة وبالقـرائن، وفي إجاباته وأقواله الأخرى. ومما ينبغي التنبيه إليه أنَّ الأئمة رحمهم الله لم يكونوا يستعملون الاصطلاحات التي اصـطلح عليها العلماء فيـما بعد، في الحـرمة، والـوجوب، والكـراهـة، والنـدب، والإبـاحـة. ومن ينـزّل كـلامهم حسب الاصطلاحات المتأخرة، فقد يغلط، وينسب إليهم قولاً لم يقولوا به. قال ابن القيم في ذلك:

(١) «العدة» ورقة: ٢٥٤.

(٢) «صفة الفتوى»: ٩٠.

(٣) «المسودة»: ٥٢٩ ـ ٥٣٠، «الإنصاف» ١٢/٢٤٧ ـ ٢٤٨، «الفروع» ١/٦٦.

(٤) «صفة الفتوى»: ٩٣، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٤٩، «الفروع» وتصحيحه ١/٦٨.

وقد غلط كثير من المتأخرين من أَتْباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهية، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهية، ثمّ سهل عليهم لفظ الكراهية، وخفت مؤونته عليهم، فحملوه على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثير جداً في تصرفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة، وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه، ولا أقول: حرام، ومذهبه تحريمه، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم ، لأجل قول عثمان.

وقال أبو القاسم الخِرَقي فيما نقله عن أبي عبدالله: ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة، ومذهبه أنَّه لا يجوز، وقال في رواية أبي داود: ويستحب ألا يدخل الحمام إلاَّ بمئزر له، وهذا استحباب وجوب، وقال في رواية إسحاق بن منصور: إذا كان أكثر مال الرجل حراماً، فلا يعجبني أن يؤكل ماله، وهذا على سبيل التحريم.

وقال في رواية ابنه عبدالله: لا يعجبني أكل ما ذبح للزهرة ولا الكواكب ولا الكنيسة، وكل شيء ذبح لِغَيْرِ الله، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ والدَّمُ ولَحْمُ الخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ**﴾ [المائدة: ٣]، فتأمل كيف قال: لا يعجبني. فيما نص الله سبحانه على تحريمه، واحتج هو أيضاً بتحريم الله له في كتابه.

وقال في رواية الأثرم: أكره لحوم الجلالة وألبانها، وقد صرح بالتحريم في رواية حنبل وغيره.

وقال في رواية ابنه عبدالله: أكره أكل لحم الحية والعقرب؛ لأنَّ الحية لها ناب، والعقرب لها حمة[1]. ولا يختلف مذهبه في تحريمه.

وقال في رواية حرب: إذا صاد الكلب من غير أن يرسل فلا يعجبني؛

---

(١) الحُمَة: السم أو الإبرة يضرب بها الزنبور والعقرب وغير ذلك ويلدغ بها.

لأنَّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «إذا أرسَلتَ كَلْبكَ وَسمَّيت»(١). فقد أطلق لفظة: لا يعجبني على ما هو حرام عنده، وقال في رواية جعفر بن محمد النسائي(٢): لا يعجبني المكحلة والمرود، يعني من الفضة، وقد صرح بالتحريم في عدة مواضع، وهو مذهبه بلا اختلاف.

وقال جعفر بن محمد أيضاً: سمعت أبا عبدالله سئل عن رجل قال لامرأته: كل امرأة أتزوجها أو جارية أشتريها للوطء وأنت حية، فالجارية حرة والمرأة طالق. قال: إن تزوج لم آمره أن يفارقها، والعتق أخشى أن يلزمه، لأنَّه مخالف للطلاق. قيل: يهب له رجل جارية. قال: هذا طريق الحيلة، وكرهه، مع أنَّ مذهبه تحريم الحيل، وأنّها لا تخلص من الأيمان، ونص على كراهة البطة(٣) من جلود الحمير، وقال: لا تكون ذكية، ولا يختلف مذهبه في التحريم.

وسئل عن شعر الخنزير، فقال: لا يعجبني، وهذا على التحريم. وقال: يكره القَدّ(٤) من جلود الحمر، ذكياً وغير ذكي، لأنَّه لا يكون ذكياً، وأكرهه لمن يعمل وللمستعمل.

وسئل عن رجل حلف: لا ينتفع بكذا، فباعه واشترى به غيره، فكره ذلك، وهذا عنده لا يجوز.

وسئل عن ألبان الأتن، فكرهه، وهو حرام عنده.

وسئل عن الخمر يُتخذ خلاً، فقال: لا يعجبني. وهذا على التحريم عنده.

وسئل عن بيع الماء، فكرهه. وهذا في أجوبته أكثر من أن يستقصى،

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٤١٦).

(٢) ذكره الخلال وأثنى عليه، وكان الإمام أحمد يكرمه، وقد روى عن الإمام أجزاء صالحة ومسائل كثيرة. «طبقات الحنابلة» ١/١٢٤.

(٣) البطة: رأس الخف بلا ساق.

(٤) القد: السير يقدُّ من جلد غير مدبوغ.

وكذلك غيره من الأئمة[1].

٢ ـ ما يدل على الوجوب والندب:

تقدمت بعض الألفاظ التي تدل على المنع أو الكراهة، كذلك هناك ألفاظ تدل على الوجوب وألفاظ على الندب، وقد تكون محتملة للأمرين والقرائن تعين المراد.

فمن ذلك قوله: أحب إليّ كذا، ونحوه، فهذا اللفظ يقتضي الاستحباب، وقد يراد به الوجوب. قال القاضي في ذلك:

فإن قال: أحب إليَّ كذا، ولا أحب كذا، فإطلاق هذا يقتضي الاستحباب دون الإيجاب، لأنَّ هذا هو المعهود في عرف التخاطب. ومنه قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «إنّ الله يحب العطاس ويكره التثاؤب[2]» وقد نقل عنه ما يدل على ذلك، فقال في رواية أبي طالب: يذبح إلى القبلة أحب إليّ... ونقل عنه في مواضع أخر هذا اللفظ، والمراد به الإيجاب. ونقل أبو طالب: الأجل في السلم أحب إلي، لقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم[3]..... وعد صوراً أخرى.

ومثله لو قال: يعجبني، أو أعجب إلي. فعن الأكثرين يحمل على الندب وقدمه في الفروع وغيره، وقيل: يحمل على الوجوب[4].

وقال أبو يعلى في قوله: أعجب إليَّ: إنَّه يدل على الاختيار، قال في ذلك: فإن قال: أعجب إلي ألا يكون، أو يكون، فالمنصوص عليه أن ذلك لا

---

(١) «إعلام الموقعين» ١/٣٩ ـ ٤١.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري ١٠/٥٠١ في الأدب، وأبو داود، (٥٠٢٨)، والترمذي (٣٧٠) و(٢٧٤٧)، وأخرجه مسلم (٢٩٩٤) بلفظ: «التثاؤب من الشيطان، فإذا تثاءب أحدكم، فليكظم ما استطاع».

(٣) «العدة» ورقة: ٢٥٤.

(٤) «المسودة»: ٥٣٠، «الإنصاف» ٢ العبارة ـ ٢٤٩، «صفة الفتوى»: ٩١ ـ ٩٢، «الفروع» ١/٦٧.

يقتضي الوجوب في التحريم والمنع، وإنما هو على طريق الاختيار.

نقل الأثرم عنه أنَّه سئل عن المكان يصيبه البول، فيبسط باريةً عليه، وهو جاف، يصلي عليه؟ أعجب إليَّ أن يتوقىٰ. . . . فقال له: هذا جاف وعليه بارية أيّ شيء تكره من هذا؟ قال: إني قلت لك: أعجب إلي أن يتوقاه، وهذا صريح من كلامه أنَّه لا يقتضي التحريم، ويجب أن يكون الحكم في قوله: يعجبني، مثل قوله: أكره وأحب. وأنَّه إن نقل عنه في مسألة صريح القول بالتحريم، ثمّ أجاب: بأعجبني، أن يحمل على التحريم؛ لأنَّ هذه اللفظة تستعمل في مُستحسن غير واجب[1].

٣ ـ ومن ألفاظه ما يدل على الإباحة والاختيار:

وذلك كقوله: لا بأس، وأرجو أن لا بأس، فقد ذكر الأصحاب، أنَّ هذا يدل على الإباحة[2]. ، وإذا أجاب عن شيء، ثمّ قال في نحوه: أهون أو أشد أو أشنع. فقيل: هما سواء، وقيل بالفرق[3].

قال أبو المحاسن عبد الحليم ابن تيمية: إذا سئل الإمام أحمد عن مسألة، فأجاب فيها بحظر أو إباحة، ثمّ سئل عن غيرها، فقال: هذا أسهل، أو هذا أشد. فهل يتضمن ذلك المساواة بينهما في الحكم أو لا؟ اختلف في ذلك الأصحاب: فذهب أبو بكر غلام الخلال إلى المساواة بينهما في الحكم، وقال ابن حامد: يقتضي ذلك الاختلاف[4].

---

(١) «العدة» ورقة: ٢٥٥.

(٢) «صفة الفتوى»: ٩١، «المسودة»: ٥٢٩، «الإنصاف» ٢٤٩/١٢.

(٣) «المسودة»: ٥٣٠، «الإنصاف» ٢٤٩/١٢، «الفروع» وتصحيحه ٦٨/١.

(٤) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٥١، «صفة الفتوى»: ٩٣ ـ ٩٤.

ما يعتبر مذهباً للإمام وتصح نسبته إليه

نظراً لكثرة ما نُقل عن أحمد رحمه الله من روايات، وما أفتى فيه من مسائل، فقد اختلف أصحابه في مسائل، هل تعتبر مذهباً لأحمد وتصح نسبتها إليه، أو تكون تابعة للمذهب، ولا يصح نسبتها إليه؟ وكثير من هذه المسائل لا تخص الإمام أحمد وحده، ولكنّها تشمل كل إمام فيما يعتبر مذهباً له، وما يكون مذهباً لأتباعه دونه.

وبحث المجتهدين من الحنابلة في هذه المسائل، وتحريرهم الصحيح منها من غيره، يدل على نمو هذا المذهب، والجهد الذي بذله أصحابه فيه بعد مؤسسه أحمد ابن حنبل، وهي وإن كانت مسائل كثيرة مبثوثة في كتب الفقه والأصول، إلاَّ أننا نذكر طرفاً منها، فنقول:

أولاً: مذهب الإنسان: ما قاله أو دلّ عليه بما يجري مجرى القول من تنبيه أو غيره، فإن عدم ذلك لم تجز إضافته إليه. ذكره أبو الخطاب. وقال أيضاً: ما نَصّ أو نَبه عليه أو شملته علته التي علل بها[1].

وقال ابن حمدان: وما دلّ كلامه عليه وسياقه وقوته، فهو مذهبه، ما لم يعارضه أقوى منه، كقوله في العُرَاة: فيها اختلاف، إلاَّ أنَّ إمامهم يقوم في وسطهم. وعاب من قال: يقعد الإمام، فدل على أنَّ مذهبه أن يصلّي العريان قائماً[2].

(١) «المسودة»: ٥٢٤ ـ ٥٢٦، «الإنصاف» ١٢/٢٤٨.

(٢) «صفة الفتوى»: ٩٥.

ثانياً: إضافة المذهب إليه من جهة القياس على قوله: اختلف فيه الأصحاب على قولين:

وقال أبو البركات: إذا نَصَّ الإمام على مسألة، وكانت الأخرى تُشبهها شبهاً يجوز أن يخفى على مجتهد، لم يجز أن تجعل الأخرى مذهبه بذلك، فأما ما لا يخفى على بعض المجتهدين، فلا يفرق الإمام بينهما.

وقال ابن حمدان: ما قيس على كلامه، فهو مذهبه، وقيل: لا، وقيل: إن جاز تخصيص العلة وإلاَّ فهو مذهبه. وقال أيضاً: إن نص عليها أو أومأ إليها أو عَلّل الأصل، فهو مذهبه، وإلاَّ فلا، إلاَّ أن تشهد أقواله أو أفعاله أو أحواله للعلة المستنبطة بالتعيين.

وقال ابن تيمية: إن نص في مَسألة على حكم وعلله بعلة، فوجدت في مسائل أخر. فمذهبه في تلك المسائل كالمسألة المعلّلة، سواء قلنا بتخصيص العلة أم لا. كما سبق(١).

وقال المرداوي: والمقيس على كلامه مذهبه، على الصحيح من المذهب(٢).

والقول بأنَّ مذهبه في المسألة التي لم يَنص عليها إذا وجدت فيها العلة التي بينها في المسألة المنصوص عليها، هو مذهبه في المنصوص عليها، هو اختيار الموفق في «الروضة»(٣)، فهو يشترط أن يبين المجتهد العلة، وهو اختيار الطوفي في شرحه على الأصول(٤).

ثالثاً: إذا نُقل عن الإمام في المسألة قولان؛ فإنَّ أصحابه يحاولون الجمع بينهما، فإذا أمكن ذلك كان القولان مذهبه، وإن تعذر الجمع وعرف التاريخ فاختلفوا:

فقيل: الثاني مذهبه، وهو الراجح.

---

(١) «المسودة»: ٥٣١.

(٢) «الإنصاف» ١٢/٢٤٣، ٢٤٧، وانظر «صفة الفتوى»: ٨٨، «الفروع» وتصحيحه ١/٦٦.

(٣) ٢/٤٤٢.

(٤) «شرح مختصر الروضة» ٣/٦٣٨ وما بعدها.

وقيل: الأول.

وقيل: كلاهما مذهب له؛ إذ لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، قال ابن بدران: فإن أريد ظاهره، فممنوع، وإن أريد أن ما عمل بالأول لا ينقض، فليس مما نحن فيه.

فإن جهل التاريخ: فمذهبه أقرب الأقوال من الأدلة الشرعية وأشبهها بأصوله، وقواعد مذهبه(١).

وذكر أبو المحاسن ابن تيمية: أن تَخريج القولين في المسألة على أربعة أضرب:

أن يذكر في القديم قولاً، ثمّ يذكر في الجديد خلافه، فمذهبه الثاني.

أن يذكر في الجديد قولين في موضع واحد، ويختار أحدهما، فمذهبه الذي اختاره.

أن يذكر قولين في موضع واحد، ثمّ يعيد المسألة في موضع آخر، فيذكر أحدهما، فيدل على اختياره له، فيكون مذهبه، وقيل: ليس ذلك دليلاً.

أن يذكر قولين في موضع واحد، ولا يدل على اختياره لأحدهما، فهذا لا نعرف مذهبه فيه(٢).

رابعاً: وإن أفتى في مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين في وقتين وبعد الزمن، ففي جواز النقل والتخريج، حيث لا مانع، وجهان للأصحاب، فمنهم من منع أن يجعل فيهما روايتان بالنقل والتخريج، ومنهم من أجاز ذلك بعد الجد والبحث وعدم ظهور فرق، وهو اختيار الطوفي(٣)، وقد جعل ابن حمدان

---

(١) «المسودة»: ٥٢٧ - ٥٢٩، «الإنصاف» ١/١٠ و٢٤١/١٢ - ٢٤٢، «صفة الفتوى»: ٨٥ - ٨٧ و٩٩، «الفروع» وتصحيحه ١/٦٤ - ٦٥.

(٢) «المسودة»: ٥٣٤.

(٣) «المصدر السابق»: ٥٢٦، «الإنصاف» ١/١١ و٢٤٤/١٢، «الروضة مع شرحها» ٢/٤٤٣، «شرح مختصر الروضة» ٣/٦٤٦ وما بعدها.

جواز النقل والتخريج مبنياً على القول بأن ما قيس على كلامه مذهب له(١).

خامساً: إذا أجاب الإمام بقول فقيه، ففيه قولان:

أحدهما: أنه مذهبه.

والثاني: ليس بمذهبه، ورَجّحه المرداوي.

سادساً: إذا صحح الإمام خبراً أو حَسّنه أو دَوّنه ولم يرده، ففي كونه مذهبه وجهان، الراجح أنّه مذهب له(٢).

سابعاً: ما انفرد به بعض الرواة عنه، وقَوي دليله، فهو مذهبه، وقيل: بل ما رواه جماعة بخلافه(٣).

ثامناً: إذا ذكر الإمام قولين، وحَسَّن أحدهما أو علله، فما وجدت فيه العلة هل يعتبر قوله؟ ذكر في «الروضة» ومختصرها للطوفي و«مختصر التحرير»: أنَّ الحكم يتبع العلة، وما وجدت فيه العلة فهو قوله، وقيل: لا يكون قوله.

وإن ذكر قولين وفَرّع على أحدهما، ففيه الخلاف أيضاً(٤).

تاسعاً: وإن أجاب الإمام بكتاب أو سُنة أو إجماع أو قول بعض الصحابة، فهو مذهبه؛ لأنَّ قول أحدهم حجة عنده على الأصح، وإن ذكر عن الصحابة في مسألة قولين، فمذهبه أقربهما من كتاب أو سُنة أو إجماع إذا لم يرجح أحدهما، ولم يختره أو يحسنه، وقيل: لا مذهب له منهما عيناً، وقيل بالوقف(٥).

---

(١) «صفة الفتوى»: ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) «المسودة»: ٥٣٠، «الإنصاف» ١٢/٢٥٠، «صفة الفتوى»: ٩٧، «الفروع» وتصحيحه ٦٩/١.

(٣) «المسودة»: ٥٢٩، «صفة الفتوى»: ٩٦، وقد صوب المرداوي كونه مذهباً له، «تصحيح الفروع» ٦٩/١.

(٤) «الإنصاف» ١٢/٢٥٢، «صفة الفتوى»: ١٠٠، «الفروع» ٧٠/١.

(٥) «المسودة»: ٥٣١، «الإنصاف» ١٢/٢٥٠، «صفة الفتوى»: ٩٧ ـ ٩٨.

تصرف الأصحاب فيما روي عن أحمد

مرَّ معنا في أكثر من مناسبة: أنَّ مذهب أحمد كثير الروايات، وقد اشتهر فيه هذا الأمر، حتى إنَّ الإنسان يجد في كثير من الأحيان روايتين. وهذه الروايات تصرف فيها الأصحاب، وبينوا المقدم منها والمؤخر، ثمّ إنَّهم لم يقفوا على حد ما روي عن أحمد، بل زادوا مسائل بالتخريج والتفريع والأوجه، مما جعل الفقه الحنبلي فقهاً نامياً، يواجه مشكلات كل عصر بروح متجددة. والذي يقرأ في كتب الفقه للحنابلة تمر به عبارات واصطلاحات قد لا يفهمها إذا لم يكن له خبرة بطرق الأصحاب وما اصطلحوا عليه، فالوجه، والتخريج. والنقل، والتفريع، والرواية، والنص، والإطلاق، والتقييد، وألفاظ كثيرة تمر بالقارئ لها مدلولات اصطلح عليها الأصحاب، وذكرها بعضهم في مُقدمات الكتب المطولة، أو في القواعد التي تتحدث عن طُرقهم وعباراتهم. وسنذكر نبذة بعد قليل عن بعض الفوارق في الاصطلاحات.

أما لماذا تتعدد الروايات في المذهب الحنبلي. أو لماذا تُنقل في كتب الفقه؟ فإن لذلك فوائد. قال الطوفي رحمه الله عنها وفي تصرف أصحاب أحمد فيها:

وثمّ فائدة خاصة بمذهب أحمد، وما كان مثله، وهي أنَّ بعض الأئمة؛ كالشافعي ونحوه نَصّوا على الصحيح من مذهبهم، إذ العمل من مذهب الشافعي على القول الجديد، وهو الذي قاله بمصر وصنف فيه الكتب، كالأم ونحوه. ويقال: إنَّه لم يبق من مذهبه شيء لم ينص على الصحيح منه، إلاَّ سبع عشرة مسألة تعارضت فيها الأدلة، واخترم قبل أن يحقق النظر فيها، بخلاف الإمام أحمد ونحوه، فإنَّه كان لا يرى تدوين الرأي، بل همّه الحديث وجمعه وما

يتعلق به، وإنما نقل النصوص عنه أصحابه تلقياً من فيه من أجوبته في سؤالاته وفتاواه، كل من روى منهم شيئاً دونه وعرف به، كمسائل أبي داود وحرب الكرماني، ومَسائل حنبل، وابنه صالح وعبدالله، وغيرهم ممن ذكرهم أبو بكر في أول «زاد المسافر» وهم كثير. ثمّ انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال في «جامعه الكبير»، ثمّ تلميذه أبو بكر في «زاد المسافر»، فَحَوَىٰ الكتابُ علماً جماً من علم الإمام أحمد رضي الله عنه من غير أن يعلم منه في آخر حياته الإخبار بصحيح مذهبه في تلك الفروع. غير أنَّ الخلال يقول في بعض المسائل: هذا قول قديم لأحمد رَجع عنه. لكن ذلك يسير بالنسبة إلى ما لم يعلم حاله منها، ونحن لا يصح لنا أن نجزم بمذهب إمام حتى نَعلم أنَّه آخر ما دونه من تصانيفه ومات عنه، أو أنّه نص عليه ساعةَ موته، ولا سبيل لنا إلى ذلك في مذهب أحمد، والتصحيح الذي فيه إنما هو من اجتهاد أصحابه بعده، كابن حامد والقاضي أبي يعلى وأصحابه، ومن المتأخرين المصنف رحمة الله عليهم أجمعين. ولكن هؤلاء - بالغين ما بلغوا - لا يحصل الوثوق من تصحيحهم لمذهب أحمد، كما يحصل من تصحيحه هو لمذهبه قطعاً. . . إلى أن قال: فمن فَرضناه جاء بعد هؤلاء، وبلغ من العلم درجتهم أو قاربهم، جاز له أن يتصرف في الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب، كتصرفهم، ويُصحِّح منها ما أدى اجتهاده إليه، وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتى.

قال: وفي عصرنا من هذا القبيل شيخنا الإمام العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية الحَرّاني، حَرسه الله. فإنَّه لا يتوقف في الفتيا على ما صححه الأصحاب من المذهب، بل يعمل ويفتي بما قام عليه الدليل عنده، فتكون هذه فائدة خاصة بمذهب أحمد،وما كان مثله، لتدوين نصوصه ونقلها. والله الموفق(١).

ومما ينبغي معرفته: أنَّ مذهب الإمام أحمد، قد نما بسبب الجهد الذي بذله

(١) «شرح مختصر الروضة» ٣/٦٢٦ - ٦٢٨. وانظر «التعليق على الروضة» ٢/٤٣٦ - ٤٣٧.

المجتهدون فيه، من تخريج ونقل وتوجيه. ولذلك فمن مذهب أحمد ما هو منقول عنه قد نص عليه، ومنه ما هو من عمل أتباعه، تخريجاً على أقوال الإمام، وبناء على القواعد والأصول التي سار عليها في اجتهاداته[1].

وكثير من التفريعات والأوجه والأقوال الموجودة في المذهب، هي من عمل أصحاب الإمام ممن جاء بعده.

قال أبو زهرة: قام رجال المذهب الحنبلي بأعمال جَليلة أفادت طالبيه، وعَبّدت طريق الوصول إليه، فجمعوا المروي عن أحمد، وعنوا به عناية كبيرة، ورجحوا بين الروايات المختلفة، ثمّ خرجوا عليه، ورتبوا بين الأقوال المختلفة من حيث قوتُها، ثمّ وضعوا ضوابط عامة ترجع إليها أشتات الفروع، ولم يكتفوا بذلك، بل خاضوا في علم الأصول التي بني عليها المذهب الحنبلي[2].

وكثرة الأقوال والروايات والتوجيهات والتخريجات في المذهب الحنبلي، جعلت المجتهدين يوازنون بين ذلك كله، من حيث قوة الدليل، وصحة النسبة لمن قال بها، فجاءت الترجيحات والتصحيحات، وتناقلها الفقهاء على مدى العصور، ولم يتقيد المجتهدون المتأخرون بما اختاره المجتهدون السابقون، بل كانت لهم اختياراتهم وآراؤهم حتى في الخروج على المذهب كله، كما حصل لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله.

قال المرداوي رحمه الله: اعلم أنَّ معرفة الصحيح والترجيح في المذهب إلى أصحابه، وقد حرر ذلك الأئمة المتأخرون، فالاعتماد في معرفة الصحيح من المذهب على ما قالوه.

ثمّ ذكر عدداً من مشايخ المذهب، ومن كتبه المعتمدة، ثمّ قال: وهذا الذي قلته من حيث الجملةُ، وفي الغالب، وإلاَّ فهذا لا يطرد ألبتة، بل قد يكون المذهب ما قاله أحدهم في مسألة، ويكون الصحيح من المذهب ما قاله

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق: ٣٧٦.

الآخر أو غيره في أخرى، وإن كان أدنى منه منزلة باعتبار النصوص والأدلة والعلل والمآخذ والاطلاع عليها والموافق من الأصحاب، وربما كان الصحيح مخالفاً لما قاله الشيخان[1]، وكل أحد يُؤخذ من كلامه ويُترك إلاَّ المعصوم صلّى الله عليه وسلّم، هذا ما ظهر لي من كلامهم، ويؤيده كلام المصنف في إطلاق الخلاف ويظهر ذلك بالتأمل لمن تتبع كلامهم وعرفه[2].

وقال أبو زهرة: ونرى من هذا، أنَّ تصحيح الأقدمين لأقوال الإمام أحمد والأوجه التي تنسب إليه والتي لا تنسب لم يقيد كل المتأخرين أنفسهم بهذه التصحيحات، بل فتحوا لأنفسهم باب الترجيح والتصحيح والتخريج، وبذلك استمر نماء المذهب الحنبلي، ولقد فتح ابن تيمية وتلاميذه ذلك الفتح، ولم يكتفوا به، بل إنهم فتحوا باب الاجتهاد المطلق، وإن كان منتسباً لمذهب أحمد، فنرى ابن تيمية وتلاميذه يخرجون، ويفتون ويجتهدون مطلقين غير مقيدين إلاَّ بالأدلة والأصول التي قَيّد بها الإمام أحمد نفسه في استنباطهم، فذهبوا إلى المَعين الأصلي الذي استقى الإمام أحمد منه فتاواه واستقَوْا منه، ووصلوا إلى نتائج تعد جديدة في الفقه الذي انتهى إليه الأئمة الأربعة، ولابن تيمية في ذلك الكثير، فهو قد أفتى بأنَّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع إلاَّ واحدة، وأنَّ الطلاق المعلّق إذا قَصد به الحلف لا يقع به شيء، وقرر ابن القيم أنَّ طلاق الغَضبان لا يقع، وهكذا نجد الكثير الذي انفرد به ابن تيمية وتلاميذه عن المذاهب الأربعة.

ولقد حمل ابن تيمية وتلاميذه، علم الاجتهاد المطلق في عصر الظلمات، أو في عصر التقليد المطلق، ودعوا إليه وساروا في الطليعة، وقد يتساءل الباحث لم كان دُعاة الحرية في الدراسة الفقهية من ذلك المذهب الأثري؟ إنَّ الجواب عن ذلك مشتق من المذهب نفسه، ذلك بأنَّ الإمام أحمد كانت فتاواه تعتمد على فتاوى الصحابة بالاتباع أو المشاكلة، وتعتمد على أقضية الرسول صلوات الله

---

(١) المراد بالشيخين في اصطلاح الحنابلة المتأخرين: الموفق والمجد.
(٢) «الفروع» وتصحيحه ١/٥١.

وسلامه عليه بالاتباع المطلق، والمشاكلة بالتخريج عليها، فكان على المتبحر في ذلك المذهب الجليل، ولو كان مُقلداً تقليداً مطلقاً، أن يَطلع على مصادره، وهي فتاوى الصحابة وأقضيتهم، وقَضاء النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأقـواله وأفعاله، وهو هكذا يحلّق في جو الفقه النبويّ، فيستولي عليه نوره، ويقبس منه قبسة محمدية، فيرى أقوال المجتهدين على حقيقتها بضوئها، فيراها مخالفة أو موافقة لما شاهده في السنة، وقد أشربت أرواحهم بها، إذ دنوا منها، فاجتهدوا على ضوئها غير مجانبين طريقة إمامهم ولا خارجين عليه، فإن خالفوه في بعض ما استنبط، فقد اتبعوه في مسالكه في الاستدلال(1).

وقال أيضاً في أثر مجتهدي المذهب في نموه:

هذه صورة لما قام به الفقهاء في المذهب الحنبلي من تخريج نماه، ووسع أفق الاجتهاد فيه، ومن دراسة لأصوله، وبيان لأدلته، وإثبات لصحة الاجتهاد فيه، ثمّ بعد ذلك جمعوا أشتاته، وضبطوا مسـائله، فسهلوا سبل معـرفته وطـريقة التخريج عليه، واستنباط ما لم ينص عليه، وكانوا في كل عصورهم أسبق فُقهاء المذاهب إلى فتح باب الاجتهاد، والتحليق في سـماء الكتاب والسنـة، وعدم الوقوف عند حدود ما استنبطه الأئمة لا يجاوزونه، ولم يُغلقوا باب الاجتهاد، كما جاء على أقلام غيرهم من الفقهاء المستمسكين بمذاهبهم، والذين يؤولون النصوص إذا لم تكن متطابقة مع أقوال أئمتهم، ولم يضيقوا واسعاً، ولم يحجروا على العقول.

وكان فيهم مجتهدون، إن لم يكن في كل العصور ففي جلّها، وإن خَلت عصور من مجتهدين فيهم؛ فلتقاصر الهمم، لا لدعوة إلى الوقوف والجمود على آراء معينة.

وحَسبك أن تعلم، أنَّ من رِجال هذا المذهب ابن تيمية، وابن القَيّم، وغيرهما ممن جددوا هذه الشريعة، ولا نقصد بالتجديد ما يفهمه العامة من معنى الكلمة. وهو أن يثوروا على الدين، وأن يخرجوا عن أحكامه، إنما التجديد أن

(1) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

نأتي بالقديم على حقيقة معناه، ونغذيه بعناصر الحياة، ونكسبه من وقائعها ومما وجد فيها من شؤون الفكر والاقتصاد والاجتماع ثروة جديدة لم تكن، فليس التجديد تقليداً للمحدثين مجرداً، ولا اتباعاً للمبتدعين مندفعاً، وإنما التجديد إحياء القديم متغذياً من وقائع الحياة، وقد خلع رِبقة الجمود التي نُسميها التقاليد الفاسدة، والعادات الموروثة التي ليست من الدين، وكذلك كان ابن تيمية وتلميذه، وكذلك ينبغي أن يكون المجدد في الإسلام(١).

وقد يتساءل المرء عن كثرة الروايات وورودها في بعض الكتب مُطلقة دون ذكر الصحيح أو المقدم؟

والجواب على هذا التساؤل: أنَّ الإنسان بإمكانه معرفة الرواية المقدمة أو الصحيحة، أو المعتبرة في المذهب، برجوعه إلى طريقة الأصحاب فيما يقدمونه وفيما ينصون عليه، أنَّه هو المذهب أو ظاهره، كما أنَّ الإنسان يعرف ذلك بقرب الرواية لأصول أحمد، ولأدلة الشرع وقواعده، وهناك أيضاً كتب تكشف للراغب الصحيح من الروايتين.

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ذلك: أما هذه الكتب التي يذكر فيها روايتان أو وجهان ولا يذكر منها الصحيح، فطالب العلم يمكنه معرفة ذلك من كتب أخرى، مثل كتاب «التعليق» للقاضي أبي يَعلى، و«الانتصار» لأبي الخطاب، و«عُمدة الأدلة» لابن عَقيل، و«تعليق» القاضي يعقوب البرزبيني(٢)، وأبي الحسن ابن الزاغوني، وغير ذلك من الكتب الكبار التي يذكر بها مسائل الخلاف، ويذكر فيها الراجح.

وقد اختصرت رؤوس مسائل هذه الكتب في كتب مختصرة، مثل «رؤوس المسائل» للقاضي أبي الحسن، وقد نقل الشيخ أبو البركات صاحب «المحرر» أنَّه

(١) المصدر السابق: ٣٩٠ - ٣٩١.

(١) يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطور، العكبري، البَرْزَبيني - وبَرْزبين: بفتح الباء وسكون الراء، وفتح الزاي، وكسر الباء الثانية ثم ياء ساكنة ونون؛ قرية كبيرة على خمسة فراسخ من بغداد - كان يعقوب ذا معرفة بالقضاء والحديث والفقه والقرآن، حسن السيرة، جميل الطريقة، توفي سنة (٤٨٦) هـ. «المنهج الأحمد» ٢/ ١٥٨، «المنتظم» ٩/ ٨٠، «طبقات الحنابلة» ٢/ ٢٤٥، وقد تحرف فيه إلى: «البرزيني».

كان يقول لمن يسأله عن مذهب أحمد: إنَّه ما رجحه أبو الخطاب في رؤوس مسائله. ومما يعرف منه ذلك كتاب «المغني» للشيخ أبي محمد، وكتاب «الهداية» لجدنا أبي البركات، وقد شرح «الهداية» غير واحدٍ كأبي حليم النهرواني، وأبي عبدالله ابن تَيمية، صاحب «التفسير» عم أبي البركات، وأبي المعالي ابن المنجا، وأبي البقاء النحوي، لكن لم يكمل ذلك.

وقد اختلف الأصحاب فيما يُصحّحونه، فمنهم من يُصحح رواية، ويصحح آخر رواية، فمن عرف ذلك نقله، ومن تَرجّح عنده قول واحد على قول آخر اتبع القول الراجح، ومن كان مقصوده نقل مذهب أحمد نقل ما ذكروه من اختلاف الروايات والوجوه والطرق، كما ينقل أصحاب الشافعي وأبي حنيفة ومالك مذاهب الأئمة، فإنه في كل مذهب من اختلاف الأقوال عن الأئمة، واختلاف أصحابهم في معرفة مذهبهم، ومعرفة الراجح شرعاً، ما هو معروف.

ومن كان خَبيراً بنصوص أحمد وأصوله، عرف الراجح في مذهبه في عامة المسائل، وإن كان له بَصر بالأدلة الشرعية، عَرف الراجح في الشرع(١).

وقال أبو زَهرة في الخدمة التي عملها مجتهدو المذهب له حتى أصبح ميسوراً لمن أراد الاطلاع عليه، واضحاً كل الوضوح: كانت جهود الحنابلة في خدمة ذلك المذهب والتخريج فيه وعليه لتنميته عظيمة جداً، ولقد قام المجدّون منهم بعد أن كثر التفريع فيه، وتعددت مسائله، بوضع ضوابط عامة؛ وذلك أنَّ المتأخرين من الفقهاء وجدوا أشتاتاً من الفروع مُوزّعة في الأبواب المختلفة، ووجدوا أنَّ أحكاماً متشابهة ينص عليها في أبواب مختلفة، فجمعوا تلك الأشباه والنظائر، كل طائفة مُتّحدة الفكر والحكم في قاعدة، فتكون من هذه الطوائف الفقهية قواعد تجمع المسائل الموحدة في قرن واحد، وإنَّ الاطلاع عليها يجعل القارئ يعرف فروع المذهب الحنبلي بأيسر كلفة؛ وأقرب طريق.

وهي فوق تسهيلها للاطلاع عليه، تعطي القارئ صورة واضحة عن

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٢٢٧ ـ ٢٢٨، «الفروع» وتصحيحه ١/٥٢.

منطقه ومساواته، واتجاهاته المختلفة، وقد أُلّفت عدة كتب في القواعد، منها كتاب: «القواعد الكبرى»، و«القواعد الصغرى» لنجم الدين الطوفي، و«القواعد» لابن رجب. و«القواعد» لعلاء الدين علي بن عباس البعلي المعروف بابن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣ هـ[1].

---

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

الروايات والأوجه والتخريجات والنقل

كثيراً ما يرد في مذهب أحمد: الرواية أو الوجه أو التخريج أو النقل. وهي عبارات ينبغي التفريق بينها، وقد اصطلح عليها المصنفون من الحنابلة في الفقه أو الأصول، وهي راجعة إلى خدمة مُجتهدي المذهب له، ومتابعتهم لتطويره وإنمائه، والمتتبع لا صطلاحاتهم يجد دقة في التعبير، وصدقاً في المدلول، ولكن اختلاف ذلك وعدم انضباطه يكون مع من لم يخبر أصولهم، ولم تكن له دُرْبة ومِران في كتبهم.

ومن الواضح أنَّ المذهب الحنبلي، أو ما كتب في الفقه، ليس هو كله من أقوال الإمام أحمد، ولا من نصوصه ورواياته وفتاواه، بل هو من عمل الأصحاب، ولذلك قلنا: إنَّ متابعتهم له نقلاً، وجمعاً، وتخريجاً، وتفريعاً، وترجيحاً، وتصحيحاً، كل ذلك جعله أكثر شمولاً، وجعله نامياً يواجه ما تجدد من مشكلات العصور.

وما في مذهب أحمد من الفتاوى والأقوال والآراء ينقسم ثلاثة أقسام:

١ ـ **الروايات**: وهي الأقوال المنسوبة لأحمد، سواء اتفقت أم اختلفت ما دام القول منسوباً إليه، والحكم المنسوب إليه صريحاً في عباراته المنقولة.

٢ ـ **التنبيهات**: وهي الأقوال التي لم تنسب إليه عبارة صريحة دالة عليها، بل فهم القول عن الإمام مما تومئ إليه العبارة مما يفهم من الكلام، كسياق حديث يدل على حكم يسوقه، أو يُحسِّنه، أو يُقوّيه، وهي في حُكم المنصوص عليه.

٣ - الأوجه: وهي ليست أقوال الإمام بالنص، فلم يقلها بالعبارة، ولا بالإشارة، بل هي أقوال المجتهدين والمُخرّجين في المذهب على مثلها المنصوص عليه[١].

فالروايات المطلقة: هي نصوص الإمام أحمد رحمه الله، وكذلك إذا وردت كلمة: «وعنه»، فالمراد به أحمد، وهي أيضاً من الروايات الصريحة.

والتنبيهات: كقول الأصحاب: أومأ إليه أحمد، أو أشار إليه، أو دَلّ كلامه عليه، وذلك فيما لم يكن صريحاً بلفظه رحمه الله[٢].

أما ما كان وارداً عن أصحابه ومن تصرفاتهم، فهو: إما وجه، وإما احتمال، وإما تخريج ونقل، وإما توقف. والوجه يشمل التخريج والنقل، وإنما هو خاص بأقوال الأصحاب. وقد وَضَّح ذلك الأصحاب وبَيَّنوه. قال ابن تيمية في ذلك:

الأوجه: أقوال الأصحاب وتخريجهم، إن كانت مأخوذة من قواعد الإمام أحمد، أو إيمائه أو دليله أو تَعليله، أو سِياق كلامه وقوله.

وإن كانت مأخوذة من نصوص الإمام أحمد ومُخرجة منها، فهي روايات مخرجة له، أو مَنقولة من نصوصه إلى ما يُشبهها من المسائل إن قلنا: ما قيس على كلامه مَذهبٌ له، وإن قلنا: لا، فهي أوجه لمن خرجها وقاسها. فإن خرج من نص، ونقل إلى مسألة فيها نص يخالف القول المخرج فيها من نصه في غيرها، فهو وجهٌ لمن خَرّجه، فإن خالفه غيره من الأصحاب في الحكم دون طريق التخريج، ففيها لهم وجهان. ويمكن جعلهما مذهباً لأحمد بالتخريج دون النقل لعدم أخذهما من نصه، وإن جَهلنا مستندهما، فليس أحدهما قولاً مخرجاً للإمام أحمد، ولا مذهباً له بحال.

فمن قال من الأصحاب هنا: هذه المسألة رواية واحدة؛ أراد نَصَّه، ومن

---

(١) المصدر السابق: ٣٧٧.

(٢) «المسودة»: ٥٣٢.

قال: فيها روايتان، فإحداهما بنص، والأخرى بإيماء أو تخريج من نص آخر له، أو بنص جَهله مُنكره، ومن قال: فيها وجهان، أراد عدم نصه عليها سَواء جهل مُستنده أم لا، ولم يجعله مذهباً لأحمد. فلا يعمل إلاّ بأصح الوجهين وأرجحهما، سواء وَقعا معاً من واحد أو أكثر، وسواء عُلم التاريخ أو جُهل.

وأما القولان هنا: فقد يكون الإمام نَصَّ عليهما، كما ذكره أبو بكر عبد العزيز في «زاد المسافر»، أو نص على أحدهما وأومأ إلى الآخر، وقد يكون مع أحدهما وجه أو تخريج أو احتمال بخلافه.

وأما الاحتمال: فقد يكون لدليلٍ مرجوح بالنسبة إلى ما خالفه، أو لدليل مُساوٍ له.

وأما التخريج: فهو نَقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسويه بينهما فيه.

وأما التوقف: فهو تَرك العمل بالأول والثاني، والنفي والإثبات إن لم يكن فيها قول، لتعارض الأدلة وتعادلها عنده، فله حكم ما قبل الشرع من حظر وإباحةٍ وَوَقف(١).

وقال المرداوي في «الإنصاف»: فالتخريج في معنى الاحتمال، والاحتمال في معنى الوجه، إلاّ أنَّ الوجه مجزوم بالفتيا به.

وقال أيضاً: والقول يشمل الوجه والاحتمال والتخريج، وقد يشمل الرواية، وهو كثير في كلام المتقدمين كأبي بكر وابن أبي موسى، وغيرهما(٢).

والفرق بين القول والتخريج: أن القول يكون منسوباً إلى الإمام على أنَّه قول له، وأما التخريج؛ فإنَّ الحكم يستخرج من الأصول الكلية، فإذا أخذ الحكم من أصل كلي، فهو مخرج قولاً واحداً، وإذا نص الإمام على حكم أو عرف من أفعاله، فهو له قولاً واحداً(٣).

---

(١) «المسودة»: ٥٣٢ ـ ٥٣٣، وانظر «الإنصاف» ١٢/٢٥٦ ـ ٢٥٧، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) «الإنصاف» ١/٦ ـ ٧.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٧٨.

والفرق بين التخريج والنقل: أنَّ التخريج أعمّ من النقل والتخريج، فحاصله بناء فرع على أصل، وذلك يكون من القواعد الكلية للإمام أو الشرع، كتخريج فروع كثيرة على قاعدة: تكليف ما لا يطاق مثلاً، وكما فعل ابن رجب وابن اللحام في قواعدهما، وغيرهما.

أما النقل والتخريج، فهو أن ينقل نص الإمام، ثمّ يخرج عليه فروعاً، وهذا مختص بنصوص الإمام، فالنقل أخص من التخريج(١).

والخلاصة من ذلك كله:

أنَّ عمل المجتهدين في المذهب الحنبلي أكسبه قوة ونماء ووضوحاً، إذ إنه بواقعه الحالي من صنعهم بعد أحمد رحمه الله، تَرتيباً وتَبويباً وتَقعيداً وتَفريعاً، وإلحاقاً لمسائل لم يَعرِفها الإمام رحمه الله على مسائل عَرَفها وبَيَّن علتها.

والخلاف الذي سَبق أن تحدثنا عنه في إضافة المذهب إليه من جهة القياس على قوله، ليسَ خلافاً في كون هذه المسائل المُلحَقة من المذهب، إنما الخلاف في نسبتها للإمام أحمد رحمه الله. كذلك ما خرج على مذهبه مما استنبط فيه حكم مسائل جَدَّت لم يَعرفها الإمام، ولم يحكم فيها. فأقوال المخرجين هي أوجه في المذهب لأصحابها، ولا تُنسب إلى الإمام على أنَّها أقوال له، كما تقدم؛ وإن كانت من المذهب الحنبلي بالتخريج(٢).

وواقع المذهب الحنبلي وتطوره عبر العصور، وفَتح أصحابه أبواب الاجتهاد، ورَفعهم لواءه. كل ذلك دَليلٌ واقعي على أثر أولئك الأئمة الأعلام المجتهدين في نموه. رَحمهم الله وجَزاهم خيراً.

والحمد لله أولاً وآخراً.

---

(١) «شرح الطوفي على الأصول» ٣/ ٦٤٤ وما بعدها وانظر «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»:
(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

الفهارس

١ ـ الآيات القرآنية

٢ ـ الأحاديث النبوية والآثار

٣ ـ الأعلام

٤ ـ الكتب

٥ ـ الأمم والفرق

٦ ـ البلدان

الآيات القرآنية

سورة الصافات

سورة ص

سورة الزمر

سورة الشورى

سورة الأحقاف

سورة محمد

سورة الحجرات

الأحاديث النبوية والآثار

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
إسماعيل بن علي الخطي	٧٥٣
إسماعيل ابن علية	٤٦ ـ ٥٥ ـ ٥٨ ـ ٦٠ ـ ٢٨٧
إسماعيل بن أبي مسعود	٦٤
أبو الأسود الدؤلي	٤٨
الأصم	٣٥١ ـ ٣٥٢ ـ ٣٥٣ ـ ٣٥٤ ـ ٣٥٧
الأصمعي	٤٢ ـ ٤٨ ـ ٦٩٧
الأعمش	٢١٣ ـ ٣٢٩ ـ ٣٤٢
أبو أمامة بن سهل بن حنيف	٥٥٥
الأمين	٣٥ ـ ٤٦ ـ ٤٨ ـ ٥٧ ـ ٦١ ـ ٦٤
ابن الأنباري	٦٩٩
أنس بن مالك	٤٨ ـ ١٩٠ ـ ٢١٩ ـ ٢٩٢ ـ ٣٧٤ ـ ٤٤٨ ـ ٤٦٧.
الأوزاعي	٩٣ ـ ٢٣٦ ـ ٧٠٨ ـ ٧٦٦
إياس المزني	٤٨
أيوب عليه السلام	٥٣٢ ـ ٥٥٤
أبو أيوب الأنصاري	١٠٧
بابك الخرمي	٣٧
الباجي	١٥٧
ابن الباقلاني	٢٦٤ ـ ٢٧٤
البحتري	٤١
البخاري	٤٦ ـ ٦٤ ـ ١٩٠ ـ ٣٣٦ ـ ٥٨٣
ابن بَدينا	٤٢٣
البراء بن عازب	٣٢٥ ـ ٥٩٧
أبو البركات ابن تيمية	١٢٢ ـ ١٢٣ ـ ١٢٤ ـ ١٤١ ـ ١٤٢ ـ ١٥٩ ـ ١٦٠ ـ ١٦٤ ـ ١٩٥ ـ ١٩٩ ـ

الاسم	الصفحة
ذو اليدين	٢٨٨ـ٢٨٩
ذي النون المصري	٤٢
الرازي	١٢٠ـ١٢٤ـ١٣٨ـ٢٧٤ـ ٣١٧ـ٣١٩ـ٣٧١ـ٤٠٨ـ ٤٢١ـ٤٣٧ـ٦٩٣ـ٦٩٧ـ ٧١٥.
الراغب الأصفاني	١٦٥ـ٣٧٠
الرافعي	٧١٥
ابن الراوندي	٢٢٦
ربعي بن خراش	٣٠٨
ابن رجب	٩٢ـ٤٧٧ـ٤٨٥ـ٤٩٣ـ ٦٢٤ـ٧٩٤ـ٨٢٢.
رشيد رضا	٧٥
ريحانة	٦١
ابن الزاغوني	٢٨٢
الزبيري	٧١٤
الزركشي	٤٦٥ـ٦٩٩ـ٧١٥ـ٧١٦
الزعفراني	٤١
زفر بن الهذيل	١١١ـ٧٠٨
أبو زكريا العنبري	٣٠٢
زهير بن حرب	٦٤
زيد بن الأرقم	٥٠٧
زيد بن ثابت	٢١٣ـ٤٥٤ـ٤٦٧
زيد بن حارثة	٢٢١
الزيلعي	٥٩٢ـ٦٠٢

الاسم	الصفحة
العلاء السمرقندي	٨٢
العلائي	٦٠٢
علي بن الجعد	٣٠٧
علي بن الحسن بن عروة	٧٦
علي بن أبي طالب	١٠٧-١٠٨-٢١٣-٢٨٤-٣٥٢-٣٥٧-٣٧٦-٣٧٧-٤٣٥-٤٥٤-٤٦٨-٥٤٦-٥٧٢-٦١٨-٦٦٤.
علي بن مجاهد	٥٦
علي بن المديني	٤٢-٦٠-٦٣-٧٤
علي بن هاشم بن البريد	٥٥
عمار بن ياسر	١٠٧-٤٤٩
عمر بن أحمد بن إبراهيم = أبو حفص البرمكي	
عمر بن بدر	٢٧٦
أم عمر بنت حسان	٥٥
عمر بن الحسين الخرقي	٩٢
عمر بن حكّام	٣٠٧
عمر بن الخطاب	١٠٧-١١٤-١٥٣-١٥٤-١٩٢-٢١٣-٢٣١-٢٩٢-٣٥٢-٣٥٤-٣٥٧-٣٧١-٣٧٥-٣٧٧-٣٨٣-٣٩٥-٣٩٩-٤٣٣-٤٤٩-٤٥٣-٤٥٤-٤٦٢-٤٦٩-٤٧٩-٥٣٤-٥٣٦-٥٤٦-٥٥٢-٥٥٣-٦٠٤-٦١٨-٦٢١-٦٣٣-٦٤٠.
عمر بن عبد العزيز	٥٧-١١١
عمر بن مرزوق	٣٠٧

الاسم	الصفحة

الكتب

الأُمم والفِرَق

البلدان

فهرس الموضوعات

الفصل الثالث: التقليد